

Н. В. Бряник

САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ

предпосылки
и реальность

Н. В. БРЯНИК

**САМОБЫТНОСТЬ
РУССКОЙ НАУКИ**
предпосылки и реальность

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
1994

**ББК Ю3(2)5
Б 899**

Научный редактор
доктор философских наук, профессор И. Я. Лойфман

Рецензенты:
кафедра философии и культурологии ИППК
при Уральском государственном университете;
доктор философских наук, профессор Б. В. Емельянов

Брянник Н. В.

**Б 899 Самобытность русской науки: предпосылки и реальность.—
Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1994.— 148 с.
ISBN 5—7525—0509—7**

В современной философии науки становится ведущим исследование культурно-исторической природы научного знания и познавательной деятельности. Обратившись к вопросу о национально-культурных особенностях русской науки в сравнении с европейской, автор взвешивает различные «за» и «против» его положительного решения. На страницах книги читатель встретится с любопытными суждениями П. А. Флоренского, Н. Ф. Федорова, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, Н. Я. Данилевского, В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, Д. И. Менделеева, А. Л. Чижевского и других отечественных мыслителей о возможности самобытной русской науки и ее характеристических особенностях.

Для интересующихся проблемами русской культуры, философскими вопросами науки, ее историей и методологией.

**В 0301000000—42
182(02)—94**

ББК Ю3(2)5

Редактор М. И. Лаевская

ISBN 5—7525—0509—7

© Н. В. Брянник, 1994

**Обложка художника А. Ф. Агзамова
Корректор А. В. Степанова**

ИБ № 861

Лицензия на издательскую деятельность ЛР № 020227 от 08.10.1991.

**Подписано в печать 6.09.94. Формат 60×84 1/16. Бумага писчая.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,3. Уч.-изд. л. 10,4. Тираж 1000 экз. Заказ 1020**

**Издательство Уральского университета.
620219 Екатеринбург, ГСП-830, пр. Ленина, 136.**

**Отпечатано с оригинал-макета в 4 цехе АООТ «Полиграфист».
620219 Екатеринбург, ул. Тургенева, 20.**

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	4
Вместо введения. Проблема самобытности русской науки:	
П. Флоренский и Г. Шпет	6
Раздел I. САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ: МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ	20
1. Метафизические предпосылки русской науки в оценке философов всеединства	20
2. Рационалистична ли русская культура?	41
Раздел II. САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ	63
1. Сопричастность человека миру как принцип познания	63
2. Научное освоение мира в представлении отечественных мыслителей	76
Раздел III. САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ: АНТРОПОКОСМИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ	100
1. Антропокосмическая ориентация в русской науке	100
2. Социокультурные смыслы русской науки	126
Заключение	147

ОТ АВТОРА

Название книги наверняка озадачит читателей. У одних возникнет сомнение: а не является ли постановка проблемы самобытности русской науки данью национал-патриотическим умонастроениям, периодически вспыхивающим в нашей трагической истории и овладевающим частью интеллигенции?

У других вызовет сомнение корректность самой постановки данной проблемы применительно к науке. Не приукрасил ли незадачливый автор науку — феномен, казалось бы, совершенно чуждый по своей природе национальному, самобытному?

Для того чтобы прояснить свой замысел, хочу сразу сказать, что я преследую сугубо исследовательские цели. Мои многолетние попытки осмыслить природу науки с неизбежностью подвели к вопросу о ее культурно-исторических типах. Новейшие исследования в области философии науки спускают ее с Олимпа абстракций «науки вообще» или «науки как таковой» в реалии культурно-исторической среды ее обитания. Признание культурно-исторической обусловленности науки означает, что наука — такой же феномен культуры, как и искусство, религия, философия и пр. Обосновать эту идею можно на разном материале. Притягателен, например, образ арабской науки, которая достаточно мощно заявила о себе уже в эпоху средневековья; не менее своеобразны традиции китайской науки, и этот ряд можно было бы продолжить.

Мое обращение к русской культурно-исторической традиции, к оценке ее влияния на облик науки мотивировано рядом обстоятельств, важнейшие из которых состоят в следующем. Во-первых, автор и сам принадлежит к данной традиции, а посему питает надежды на достаточно адекватное воспроизведение ее ориентаций; и, во-вторых, за последние годы перед нами открылся совершенно новый пласт культуры, представленный именами русских мыслителей религиозного направления — П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, В. Ф. Эрна и многих других. Философские идеи этих мыслителей позволяют преодолеть укоренившиеся в нашей методологии стереотипы социологического подхода к культуре и обратиться к миру духовных смыслов, высших, собственно человеческих ценностей русской культуры.

Читатель не преминет заметить явное предпочтение автором философов отмеченного направления. Это сделано намеренно: мне представляется, что именно эти мыслители задали проблемное поле для прояснения глубинных смыслов русской культуры. Прав-

да, и это направление рассматривается не во всей своей полноте. И не только потому, что полнота описания не входила в задачу исследования; всякий раз, когда появлялось убеждение, что схвачен смысл той или иной характеристической черты русской культуры или науки и речь может идти только о ее вариациях или способах выражения, круг анализируемых персоналий существенно сужался.

В предлагаемой работе речь пойдет преимущественно о духовной культуре, и коль скоро нас интересует наука, об этом способе творчества. Безусловно, это — абстракция живой истории культуры, и выдержать ее в чистом виде вряд ли удастся из-за неистребимой тяги ее творцов к жизненной наполненности всего создаваемого ими.

Раскрыть смыслы русской культуры и русской науки оказалось возможным только через сопоставление с аналогичными феноменами европейской культуры. Этот путь исследования изначально был задан и исходным материалом, и самим предметом: русская мысль всегда осознавала себя через оппозицию европейской, тем более когда вопрос касался науки.

Самобытность и уникальность русского культуротворчества в искусстве, религии, философии, литературе — факт неоспоримый. А вот оригинальность русской научной мысли безоговорочно признается лишь в таких ее областях, как история, лингвистика, литературоведение, философия истории, т. е. в гуманитарных науках. Что же касается естествознания, то не только идея самобытности, но даже и само признание культурно-исторической обусловленности этой важнейшей области знания для многих исследователей представляется сомнительным. Данная проблема и стала темой моих размышлений.

Не стоит ожидать от автора бесспорных и окончательных решений. Чи зтелю скорее предлагается один из возможных способов видения самобытности русской науки и культуры. А в ходе его обоснования автором вытягивается цепочка таких кардинальных вопросов, как предельные основания русской культуры, особенности миропонимания и мироощущения, формируемые в ее истории, а также способы постижения мира, отвечающие духу данной культуры. Эти вековые в русской духовной традиции вопросы заботят не только представителей интеллигенции, но и всякого пытающегося осознанно жить в этой культуре и нести ее ценности.

Автор выражает искреннюю признательность и глубокую благодарность своему Учителю — доктору философских наук, профессору И. Я. Лойфману, содержательное общение с которым во многом определило замысел этой книги и его воплощение.

Благодарю также Корпорацию Конкорд за содействие и поддержку в издании этой книги.

ЕМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Проблема самобытности русской науки:
П. Флоренский и Г. Шпет

В самой формулировке проблемы уже заявлена реальность такого феномена, как русская наука. Но сразу возникают вопросы: правомерно ли вообще говорить о национальных формах науки? Что имеется в виду, когда речь идет о русской науке?

Ответы на данные вопросы далеко не очевидны. И это во многом связано с тем, что нас интересует именно русская наука. Общепризнано, скажем, существование китайской науки, хотя ответить, что она из себя представляет конкретно, затрудняются даже специалисты по истории науки. В историческом смысле допустимо говорить об индийской математике, вавилонской и египетской астрономии и т. п. Можно выделить и такие национальные формы науки, как, например, английская физика, немецкая химия или французская математика... Специалист по истории науки подтвердит не просто весомый, но пионерский и приоритетный вклад английских физиков в современную физическую науку, аналогичную роль немецких химиков в современной химии, французских математиков в современной математике и т. п. Но применительно к Европе историки науки, как правило, не проводят национального членения, видимо, потому что, во-первых, и химия, и физика, и математика в своем современном содержании являются результатом интернациональных усилий европейских ученых, и, во-вторых, мы не можем говорить об английской, итальянской, немецкой и т. п. науках также и потому, что принципиальным стилевым и содержательным единством обладает лишь европейская наука в целом.

В истории науки очевидна роль выдающихся русских ученых, таких как М. В. Ломоносов, Д. И. Менделеев, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, Н. И. Вавилов, И. М. Сеченов, И. И. Мечников и многих других. Они внесли вклад в сокровищницу мировой науки, современный этап которой мы привыкли отождествлять с наукой европейской. Если же брать не только результаты, но смысл и стилевые особенности того, что сделали в науке русские ученые, то можно ли целиком отнести их творчество к европейскому типу науки?

При утвердительном ответе на данный вопрос проблема самобытности русской науки попросту снимается.

Но чисто логическое развертывание интересующей нас проблемы мало что способно выявить, в лучшем случае оно позволит обнаружить методологические принципы авторского подхода к науке и культуре и их взаимоотношению.

Нам представляется, что проблема самобытности русской науки должна быть вписана в контекст основной, можно сказать, сквозной, полемики, которая уже не одно столетие владеет умами русской интеллигенции, поляризуя ее на западников и славянофилов, полемики о природе и смысле русской культуры в целом.

Наука оказалась втянутой в эту полемику весьма основательно. Вслед за зачинателями этой полемики (А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, А. Я. Чаадаевым, Н. Я. Данилевским и др.) основное отличие русской культуры от европейской нередко виделось в том, что именно наука — фундамент рациональной по своей сути новоевропейской культуры. Так, у Данилевского лейтмотивом звучит мысль, что в европейской культуре «наука... как бы поглощает собой всю цивилизацию, становится ее синонимом»¹, а все прочие стороны культуры как бы утрачивают свою значимость. В русской культуре таких фундаментальных оснований не обнаруживали, а потому вопрос о науке оставался открытым, открытым до такой степени, что сомнительным казалось существование в русской культуре такой ее формы, как наука.

Здесь нет необходимости восстанавливать историю и логику этой полемики, тем более, что ни у западников, ни у славянофилов нет статей, которые бы напрямую были посвящены проблеме самобытности русской науки.

Заданной проблеме мы придадим реальность и конкретику, организовав на страницах книги полемику Павла Флоренского и Густава Шпета. Позиции этих самобытных мыслителей полемичны по своей сути. Судьба не столкнула их в острой дискуссии, но их обоих постиг трагический конец в молохе сталинских репрессий. Их имена надолго были вычеркнуты из культурных анналов страны. И только в последние годы работы Г. Шпета, П. Флоренского и многих других возвращаются из небытия.

Знакомство с их идеями, богатством и глубиной их внутреннего мира просто потрясает. Оно вызывает чувство горечи и боли от невосполнимой утраты, которую понесло уже не одно поколение, лишенное духовного общения с этими талантливыми мыслителями. А марксизм, преподанный как единственно жизнеспособное и верное учение, безусловно, проиграл из-за отсутствия достойных оппонентов в лице русских философов конца XIX — начала XX века.

Представим позиции заинтересовавших нас мыслителей.

Г. Шпет, осмысляя пути развития русской философии, пытается понять, становится ли русская философия наукой или остается донаучной. И в этой связи его интересуют предпосылки и условия существования всякой научной мысли. Его экскурс в историю России и сопоставление российских и европейских условий дают ему основания для вывода: духовная почва России и исторический

климат XVI—XVIII вв. не способствовали возникновению и развитию науки в России, были неблагоприятны для существования научной мысли. По мнению Г. Шпета, зарождению научных знаний на Руси препятствовали общий низкий уровень образованности и состояние просвещения и культуры. Он клеймит этот низкий и жалкий уровень, называя его состоянием дикости, некультурности, невежества.

Бессилие перед этим явлением, устойчивая непроницаемость русских умов для токов научных идей оцениваются Шпетом как состояние «невегласия»: «...невегласие выступает как характер народа и явление истории»². Тема невегласия лейтмотивом звучит в размышлениях Шпета о путях умственного развития россиян. Оценивая жизненные силы России, он замечает: «Физически она созрела, но отстала умственно»³.

Уничижительная, казалось бы, оценка. Но ведь дана она не бесстрастно, а с чувством горечи, пронизана желанием найти пути изменения исторической ориентации русской культуры, преодоления ее умственной неполноценности. Не только в истории, но и в настоящий момент ориентация и культурное предназначение России, по мнению Г. Шпета, не только не совпадают с европейскими, но и прямо противоположны им. В глубинных пластах европейской культуры заложено Слово — *Logos*; совсем иное у нас — «само слово для Руси так и не стало плотью»⁴.

Для Г. Шпета наука в строгом смысле слова — феномен чисто европейский, поэтому неправомерно говорить о науке вообще. Соответственно и научная мысль не есть нечто отвлеченное или универсальное. Она возникла в конкретном культурно-историческом регионе и своим духом и сутью отвечает потребностям и установкам европейской цивилизации.

Нет сомнения, что для Г. Шпета научный способ освоения действительности самый предпочтительный. Он считал, что именно в науке концентрируются и в максимальной степени раскрываются интеллектуальные потенции человека. Из опубликованных работ Г. Шпета трудно понять, почему для него умственное созревание — основной показатель уровня развития и целого культурно-исторического региона, и даже всей нации. Выскажем лишь предположение, что, будучи по происхождению поляком, а стало быть, европейцем, он, так сказать, на генетическом уровне впитал ценности этой культуры, рациональной в своей основе. Ценности европейской культуры и были тем идеалом, с позиций которого он подходил и к окружающим обстоятельствам, и к их предыстории: «Все время отставая от европейских народов, мы не можем не смотреть на пройденное ими развитие как на некоторый образец... для себя»⁵.

Российская действительность еще не создала условий для научной деятельности не только с точки зрения общего состояния

умов, духовного климата нации и сложившейся государственности, но и в плане готовности того узкого слоя государства российского, профессиональным делом которого могла бы стать наука. Разумеется, речь идет об интеллигенции. Г. Шпет образно называет этот слой «творческим органом» нации, носителем ее творческого духа, «творческим выразителем нации».

В «Очерке развития русской философии» весьма оригинально представлены этапы становления и развития национальной интеллигенции. Здесь же изложена целостная концепция специфического облика российской интеллигенции с точки зрения реализации ее главного качества — творческих возможностей, проводится ее сравнительное сопоставление с интеллигенцией западной.

Русская интеллигенция, по мнению Г. Шпета, не отвечала своему предназначению — она не была творческим выразителем нации. И не потому, что ей (интеллигенции) была замена в обществе, по большому счету это происходило «...из варварского непонимания того, что такое наука, искусство, философия... из органической неспособности к свободному творчеству»⁶. Как замечает Шпет: «Россия вообще прошла свой культурный путь без творчества»⁷.

Что касается научной интеллигенции, то ее в собственном смысле слова в рассматриваемый период времени (XVI—XVIII вв.) в России не было. На Западе, когда только зарождался современный тип науки, научную деятельность осуществляло духовенство, русское же духовенство к этой миссии было не готово, ибо, по мнению Шпета, «...клир был некультурен»⁸. Русское духовенство было способно лишь к просвещению и воспитанию.

Затем на Западе духовенство сменила аристократическая интеллигенция, которая не только поддержала, но и приумножила творческие силы европейской культуры, создав то, что мы называем культурой Возрождения.

В России невежественный клир, по словам Шпета, сменился «правительственной» и «бюрократической» интеллигенцией. Если аристократы духа как вполне конкретные личности оставляли свой творческий след в науке, философии, искусстве, то правительственная и бюрократическая интеллигенция, в силу своего положения не познавшая подлинного творчества, «баррикадировалась опять же просветительством от настоящей науки и философии»⁹.

Последующие поколения интеллигенции сохраняли уже наметившиеся тенденции, обретая при этом и свои собственные черты.

Особо удачным для творчества в Европе, по оценке Шпета, был XIX век. Шпет использует для его характеристики такие эпитеты, как «самый захватывающий», «самый полный», «самый блестящий» и т. п. В этой связи он выдвигает любопытный тезис. В XIX веке происходит двухсторонний процесс. С одной стороны, складывается

«национально-сознательная интеллигенция». (Мы можем только догадываться, в чем превосходство этой интеллигенции над российской.) На смену энциклопедизму и универсализму творцов Возрождения приходит профессионализация основных видов творческой деятельности, что требовало целенаправленной специализированной подготовки лиц, посвятивших себя тому или иному виду деятельности. И в этом, очевидно, заключается «сознательный» характер новой волны интеллигенции. Обретение же ею национальных форм означало более решительный (чем в эпоху Возрождения) разрыв с материнской культурой античности, которая длительное время задавала и материал, и формы творчества.

С другой стороны, появление национально-сознательной интеллигенции знаменовало складывание европейского стиля творчества и, что для нас особенно важно, европейского типа ученого, европейского типа науки: «Национально-сознательная интеллигенция показала, что Европа — не отвлеченное понятие, нивелирующее различия народов, а конкретно-коллективное целое»¹⁰.

А что же в России? Здесь на смену правительственной и бюрократической интеллигенции шла волна интеллигенции нигилистической. Недобрым словом поминает ее Шпет. В контексте современного знания истории, особенно последних восьми десятилетий, оценки Шпета кажутся осторожными (вспомним, что анализируемая работа вышла в свет в 1922 году), а в чем-то и пророческими: «...многое в культурной истории России объясняется замещением аристократии бюрократией и оппозицией последней со стороны нигилизма»¹¹. Сегодня мы можем добавить — этим многое объясняется не только в культурном прошлом, но и в культурном будущем (по отношению ко времени Г. Шпета).

Какую миссию осуществляла нигилистическая интеллигенция? Ответ на этот вопрос вытекает из того, что «всякий нигилизм происходит от слова *nihil*... Борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством в лице правительства и свободной культурой невежества в лице оппозиционной интеллигенции»¹². Опять невежество, отсутствие свободы, а значит, и творчества, т. е. то, что было присуще и двум первым волнам российской интеллигенции. Но все-таки возникают и новые черты. Нигилистическая интеллигенция выросла и мужала как оппозиция. Г. Шпет констатирует: «100 лет тому назад начала складываться наша новая интеллигенция, наша интеллигенция *par excellence** оппозиционная и потому партийная...»¹³.

Итак, отличительная черта нигилистической интеллигенции, по Шпету, — партийность. Творчество и у нее не в чести, «...она

* В высшей степени (фр.).

вышла с сознанием просветительной — не творческой — миссии... т. е. с желанием не образовать, а воспитать...»¹⁴. А раз возник принцип партийности, то неминуема и селекция, таким образом «все то в науке и философии, что могло служить делу революции... было признано полезным, просветительным, заслуживающим поддержки. Все, не ведущее прямо к этой цели, но не идущее против, было безразлично по своей ценности»¹⁵. Ну, а все то, что шло вразрез с целями революции, безжалостно отсекалось. И по сей день мы пожинаем плоды этого безжалостного отсека. И так, уже с начала XIX века Г. Шпет ведет отсчет партийной ориентации российской философии и науки. Большевики-партийцы — только этап волны так называемой нигилистической интеллигенции. Поэтому нельзя идеологическую нагруженность нашей культуры целиком списывать только на марксизм. Марксистская идеология легла на уже хорошо подготовленную почву.

Итак, всеобщее и все пронизывающее невегласие, отсутствие свободы, а значит, культуры и творчества, и, по сути, отсутствие подлинно творческого выразителя нации — так представлял условия возникновения и развития науки в России Густав Густавович Шпет. Отсюда с необходимостью следует вывод: такая почва была неспособна порождать науку. А то, что она (наука) все-таки существовала и до сих пор существует в российской действительности, можно объяснить только тем, что она, как и вся культура, была заимствована из других культурно-исторических регионов.

Г. Шпет задается явно риторическим для него вопросом: «И почему мы только заимствуем — и заимствуем одни вершки, которые оказываются лишь вершками чужой репы?»¹⁶

Заимствованной, привозной стала, по Шпету, и культура в целом, а также основа основ культуры — Слово, и «...когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него слово заимствовать»¹⁷.

Заимствование, разумеется, шло с Запада, через соприкосновение России с европейской мыслью, а потому для самой России «наука, мысль оставались... чем-то искусственным»¹⁸, чужеродным, незаконно-рожденным. Для Шпета европеизация России, несомненно, решающий фактор формирования ее культурного облика. Для него европеизация — это благо. И этим он с головой выдает себя как западника.

Возникает вопрос, отчего же такая несхожесть между Россией и Европой? Ответ философа недвусмыслен: в силу того, что европеизация России проходила не в чистых, а в уже искаженных формах. Она всячески ущемлялась институтами российской государственности, именно в ней, в российской государственности, и выражалось своеобразие духа нации, через нее преломлялись идущие извне влияния. Шпет писал: «Государство — самобытно — восточно, а культура заимствована — одни вершки»¹⁹.

Все то, что было ориентировано на науку, на ее создание, проходя через государственные структуры, притуплялось или утрачивало свое предназначение. Так было и с первым учреждением, ориентированным на научное просвещение, — Славяно-греко-латинской академией, так было с первым университетом — Московским, который, по оценке Шпета, был открыт не для науки. И Академия наук как государственное учреждение была ориентирована на утилитарные формы науки, не соответствующие ее подлинной природе и духу академической науки. Утилитаризм становится важнейшим принципом отношения к науке и со стороны официальных представителей государственной власти, и со стороны широкой общественности. Сугубо утилитарные оценки научных достижений, прагматическое отношение к науке и ее творцам нередко встречаются и в наши дни. Но утилитарные формы науки — это уже не наука в строгом смысле слова. Об этом писал и такой корифей науки, как В. И. Вернадский.

На общем фоне заимствованной и привозной науки выделяется история: «История есть единственная наука, быстро ставшая у нас на собственные ноги и развивающаяся у нас с поразительной самостоятельностью»²⁰. Мы пока оставим это высказывание Шпета без комментариев. Хотя, безусловно, ему имеется объяснение. Но самобытность российской исторической науки как-то не вписывается в достаточно логичную концепцию Г. Г. Шпета.

Итак, с позиции западников, которую мы реконструировали из размышлений Г. Шпета, наука по своей природе — явление сугубо европейское. Ни о какой самобытности русской науки не может быть и речи. Она заимствована, а потому в неадекватных ей условиях постоянно утрачивает свои подлинные формы. Это выражается в том, что ориентирована она преимущественно на утилитарное использование, нередко становится идеологической по содержанию (и, как правило, это — позорные страницы истории русской науки), а вместо исследований зачастую осуществляет миссию просвещения, воспитания и научения.

Казалось бы, все продумано в этой позиции, а логические аргументы западников зиждутся на неоспоримых фактах российской истории и культуры, но прежде чем выносить собственное суждение по проблеме самобытности русской науки, ознакомимся с противоположной позицией, которую представим через взгляды П. Флоренского.

Выбор П. Флоренского в качестве оппонента Г. Шпету может показаться не совсем удачным. Все-таки основная тема его исканий — это религиозный смысл русской культуры. И выход к науке при таком интересе весьма опосредован. К тому же Флоренский не столь ярко выраженный славянофил, чтобы противостоять такому правоверному западнику, как Шпет.

Но обращение к П. Флоренскому не только дань моде. Те мимолетные и фрагментарные суждения о науке, которые мы обнаружили в двух основных его произведениях — «Столп и утверждение истины» и «У водоразделов мысли», вписаны в столь фундаментальную и оригинальную концепцию о смысле и предназначении русской культуры, что дают нам достаточный простор для экстраполяции его принципов исследования и на другие формы культуры, в том числе и на науку. Не будем забывать и о том, что П. Флоренский профессионально занимался наукой. И тут еще должны сказать свое слово математики и физики, филологи и историки, специалисты других областей знания.

И еще один довод в пользу Флоренского-оппонента. Может быть, он будет выражен нами недостаточно четко и определенно, но дело в том, что П. Флоренский притягивает и завораживает стилем своего мышления, какой-то самобытной культурой мысли. Его труды — это философские тексты в высшем смысле этого слова. Они выражены в логике понятий, но эта логика наполнена неповторимым миром чувств Павла Флоренского, в ней — ответ его духовного мира, который и спустя десятилетия покоряет богатством и высотой. И это очень важно. Ведь мы слишком уж привыкли к однозначности, прямолинейности и даже примитивности мышления, выдавая их за строгость и простоту. А потому соприкосновение с мыслью П. Флоренского возвышает и заставляет хоть чуточку подняться над будничной работой мысли.

У Флоренского нет шпетовского пиетета перед Западом. Его взгляды на проблему самобытности русской науки покоятся на совершенно ином мировоззренческом основании. Культура Запада для него противоестественна: она не отвечает общечеловеческим ценностям и потому искусственна. В его интерпретации история Европы предстает в непривычном для нас свете.

Для Шпета эпоха Возрождения — одна из самых блестящих страниц цивилизации. Применительно же к русской культуре понятия Возрождения и Ренессанса Шпет берет в кавычки и использует только в переносном смысле. Для Флоренского эпоха Возрождения — тяжкая болезнь Европы, поскольку она прервала средневековье, аутентично выражавшее дух христианства, хранившее подлинный дух западной культуры.

XIX век наделяется Шпетом эпитетом «самый-самый», в размышлениях П. Флоренского этот эпитет применительно к XIX веку употребляется со знаком «минус». Он считал, что, начиная с Возрождения, европейская история разворачивалась по заданной схеме. Именно в это время наступает этап, когда высшие ценности признаются за буржуазной цивилизацией. П. Флоренский безжалостно констатирует, что к этому времени утверждается «абсолютность мелкой буржуазности»²¹.

Что несла с собой буржуазная цивилизация, почему Флоренский восставал против признания абсолютности ее ценностей?

Он протестовал против ценностей буржуазной цивилизации прежде всего потому, что вместе с ней человек впитывал и неприемлемое для него мироотношение. Это неприемлемое мироотношение во многом задавалось наукой.

По Флоренскому, «...есть, в конечном итоге, только два опыта мира — опыт общечеловеческий и опыт «научный», т. е. кантовский, как есть только два отношения к жизни — внутреннее и внешнее, как есть два типа культуры — созерцательно-творческая и хищнически-механическая»²².

Обратим внимание на то, что Флоренский постоянно отстаивает мироотношение, противоположное кантовскому. Кант — не наугад взятая фигура, и противопоставление ему не случайно. Как для В. С. Соловьева главным философским оппонентом был О. Конт как выразитель позитивизма (авангардного в тот период направления философии науки), так у П. Флоренского противоположное ему по духу философское направление ассоциировалось с И. Кантом. И заметьте, на каком основании зиждется противоположение: научный опыт, с одной стороны, и общечеловеческий — с другой. Кантовское миропонимание построено на науке — столь значительная ей отводится роль. Научный опыт оказывается способным породить особый тип культуры, в котором он является основополагающим.

Научность как атрибутивный признак культуры кантовского типа берется П. Флоренским в кавычки и употребляется с уничижительно-негативным оттенком. По-видимому, научный опыт кантовского типа для Флоренского — это еще не вся наука. И у него, действительно, есть рассуждения и о новой культуре, и о новой, некантовской науке. Кантовская наука, поддерживающая и пестующая «хищнически-механическую цивилизацию», не способна заменить собою всю культуру, быть единственным способом мироотношения.

Такой подход отвечал глубинным установкам Флоренского-мыслителя. Он писал: «Сам по себе ни один способ отношения к действительности не может быть загодя отвергнут. Восприятие определяется жизненным отношением к вещи, действительности»²³.

В отличие от Г. Шпета П. Флоренский не только не преклоняет голову перед западным типом мироотношения, он настроен к нему весьма критично, считает его «в глубочайшем существе своем эклектичным и противоречивым, аналитичным, дробным, сложным из противоборствующих и стремящихся каждый к самостоятельности элементов»²⁴. Принципы этого мироотношения находят свое выражение и в европейском, кантовском типе науки.

Иной тип отношения к жизни П. Флоренский усматривает в русской культуре. Он пытается выявить метафизические корни этой культуры. Для знакомого с его работами очевидно, что

П. Флоренский выступает не только как теоретик, но и как проповедник данного мироотношения, данного типа культуры. И в этом смысле он славянофил. Он признается в этом и сам в примечаниях к книге «Столп и утверждение истины»: «Читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги»²⁵.

В основаниях русской культуры, по П. Флоренскому, лежит «естественный способ видеть и понимать мир»²⁶. В отличие от европейского этот способ носит не внешний, а внутренний характер: русская культура не дробна, не аналитична, а целостна и органична. И, может быть, самое главное: то жизнеотношение, на котором построена русская культура, недоступно рассудку, оно не рассудочно, но и не иррационально. Оно сверхрассудочно.

Здесь мы позволим себе высказать мысль, которая в дальнейшем станет главным предметом нашего обоснования. Русская культура несет в себе иной тип рациональности, принципиально отличный от европейского. А потому она была способна породить и принципиально иной тип науки.

Итак, П. Флоренский отрицает существование только одного типа науки. Для него европейский научный опыт не тождествен науке вообще. Научный опыт — лишь одна из сторон жизнеотношения, ибо каков тип культуры, такова и наука.

Философские раздумья П. Флоренского обращены к истокам русской культуры, к ее самобытности. И здесь он принципиально расходится с Г. Шпетом.

Русская культура не могла быть заимствована у Запада, поскольку с момента осознания русским народом самого себя решающее значение в его жизни приобрели совершенно иные, не европейские ценности. В жизни русского народа «безусловное значение принадлежит не умственной, а нравственной области»²⁷. Русская культура держалась и держится духовной жизнью, тогда как для западной культуры в разных ее вариациях «решающим является понятие»²⁸.

Обращаясь к одним и тем же страницам русской истории, П. Флоренский и Г. Шпет видят в ней разное вследствие расхождения их личностных установок. П. Флоренский пишет: «Вглядываясь в русскую историю, в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к перво-узлу; нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному. В лице его русский народ сознал себя; свое культурно-историческое место, свою культурную задачу, и только тогда, сознав себя, — получил историческое право на самостоятельность»²⁹. Подобная оценка русской истории любопытна тем, что, связывая начало национально-культурного сосре-

вания с Сергием Радонежским, Флоренский датирует его XIV столетием. А сколь богаты формы культурного творчества, выделенные мыслителем! В концепции же Г. Шпета этот период совершенно бесспорно с точки зрения становления русской культуры.

Итак, П. Флоренский ведет отсчет самобытной русской культуры, в том числе и самобытной русской науки, наряду с остальными формами культуры, с того момента, когда Русь обретает свою историческую самостоятельность.

Складывание собственной государственности, обретение нравственной идеи, создание уникальной иконописи, особых форм зодчества знаменуют собой появление самобытного типа культуры: «...от XIV в. к XVI в. идет процесс духовного самосознания и самосознания Руси, организация всей жизни по духу... обобщение духовных опытов в цельное жизнепонимание»³⁰.

Историческая самостоятельность, духовное самосознание, проявляющее себя и в нравственности, и в искусстве, и в особой государственности, и во многом другом, — разве не свидетельствуют они о творческом начале субъекта этих деяний — русского народа? Живописно и скрупулезно П. Флоренский прорисовывает самобытные формы творчества, создающие неповторимый лик русской культуры.

Истоки русской науки закладываются, следуя Флоренскому, в тот же период (XIV—XVI вв.). Поэтому уже изначально она могла быть только уникальной. Ведь, согласно Шпету, европейский тип науки стал формироваться только в конце XVI — начале XVII века. Получается, что в XIV—XVI вв. заимствовать у Запада было еще нечего. Примечательно, что, по Флоренскому, как раз вторая половина XVI века не была творчески продуктивной на Руси, он даже оценивает ее как «духовную болезнь русского общества»³¹. (Правда, это говорится в контексте рассуждений об иконописи, но для П. Флоренского иконопись — это не просто форма живописи, для него иконопись — это самобытный способ русского философствования, другими словами, иконопись — выражение духа эпохи.) Но и XVII век прошел не под знаком заимствования. П. Флоренский оценивает его как «век выздоровления» русской культуры, причем «выздоровление в XVII в. было только реставрацией, а по-русски — починкой...»³².

Определив свое историческое место в мировой цивилизации, обретя свой культурный облик в XIV—XVI вв., дальнейшую череду столетий Русь заполняет самотворчеством.

Не слишком ли далеко разошлись наши оппоненты? Ведь вопрос о заимствовании у Запада — это скорее всего вопрос соответствия или несоответствия действительной истории. Влияние Запада на Россию, казалось бы, факт достаточно общепризнанный. Не грешит ли Флоренский против истины?

Нет, Флоренский признает влияние иных культур. Но все дело в том, как истолковывать это влияние.

П. Флоренский пишет об эллинском влиянии, называя его «доверчивым приятием эллинства»³³; непосредственно же «древняя Русь возжигает пламя своей культуры... от священного огня Византии»³⁴, которая по сути своей являла греческое средневековье. Он не отрицает и западное влияние в период так называемой «Московско-Петербургской Руси». Но в этот период на фоне внешне очевидных заимствований вызревало то, что уже составляло стержень русской культуры XIV—XVI вв. — «религиозно-метафизическая идея», генетически связанная именно с Византией, уходящая туда своими корнями. Поэтому и XVII век для П. Флоренского — не период заимствования, а «пора мужественного самосознания и духовного самоопределения, создания государственности, устойчивого быта, проявление всего своего активного творчества в искусстве и науке»³⁵ (выделено нами. — Н. Б.).

Итак, по Флоренскому, предпосылки для складывания самобытной науки на Руси были заложены в XIV—XVI вв., т. е. еще до возникновения европейского типа науки.

В ином свете предстают в трудах П. Флоренского и сами творцы культуры и науки.

У Шпета, как мы помним, носителем творческой энергии нации является интеллигенция. Ее главный отличительный признак — способность к профессиональной умственной деятельности. От других слоев населения ее отличает достаточно развитый интеллект, умение оперировать интеллигибельными (абстрактными) сущностями. Эта способность необходима и при управлении государственными делами, и в изучении природы, и для воздействия и обуздания умов своих сограждан. Отсюда становится понятной и горечь Г. Шпета оттого, что в России не сложилось интеллигенции в подлинном смысле этого слова.

Для П. Флоренского важно не только умственное развитие, не интеллект — высший показатель человека, а потому не интеллигенция в первую очередь оставляет след в культуре. Духовность, ее состояние, да и вообще наличие или отсутствие таковой — вот главный показатель культуры. Культуру создают ее духовные отцы. В работах П. Флоренского запечатлены имена зажегших свет духовности. Это и Константин-философ, и Преподобный Сергей Радонежский, и Нил Сорский, и Серафим Саровский и многие другие.

Любопытно, что к источникам русской культуры, питающим ее соками духовности, П. Флоренский относит и величайшие памятники материальной культуры — Оптину пустынь, Троице-Сергиеву лавру, которые в свое время были центрами культуры, средоточием духовной жизни науки.

Существование подобных центров в истории культуры, духовных отцов — ее носителей и создателей — не оставляет сомнений

в способности россиян к творчеству и в области науки. В духовно богатой культуре нет ограничений для каких-либо форм творчества. А сама наука способна, как губка, впитывать в себя особенности состояния и духа той культуры, в которой она возникает и существует.

Подведем некоторые итоги. Мы попытались воспроизвести полемике между западниками и славянофилами через реконструированные под интересующим нас углом зрения представления Г. Шпета и П. Флоренского. Перед нами стоял вопрос: отвечает ли русская наука критериям и требованиям европейского типа науки или она уникальна, самобытна?

При решении этого вопроса нейтрального ответа, золотой середины, по-видимому, нет. А ответ во многом предпрещается ценностно-мировоззренческой, методологической позицией автора.

Для нас наука — это особый способ человеческого отношения к миру, а потому ее нельзя рассматривать вне целостности человеческого бытия. Целостность, неповторимость и многообразие человеческой жизни оставляют след в том, что называется культурой. Наука — феномен культуры, а потому несет на себе ее печать. И если культура самобытна и уникальна, то самобытной и уникальной должна быть и наука.

И весь вопрос в том, в каких пластах науки, в каких ее составляющих искать эту самобытность. Если брать науку в сугубо технологических моментах, как машину, порождающую некоторые результаты — научные истины, то мы обнаружим в ней только инвариантные, интеркультурные ее характеристики. Таковые несомненно присутствуют, поскольку наука обладает и какими-то общими закономерностями, позволяющими выделять ее как особую форму культуры в разных культурно-исторических типах.

Но научный организм состоит не только из тела науки, представленного в виде содержания научных истин. Как и всякий вид человеческой деятельности, наука отвечает каким-то общечеловеческим смыслом, оправдывающим ее существование. Посредством этих смыслов она и укореняется в культуре, отвечая ее требованиям.

Можно выделить два пласта, два уровня этих смыслов.

Наиболее глубокий их пласт, напрямую смыкающийся с культурой, назовем метафизическими основаниями науки. Метафизические основания мы берем в хайдеггеровской интерпретации как предельные (можно было бы назвать их и философскими основаниями науки). Нам представляется, что метафизические основания науки и остальных форм каждого отдельно взятого культурно-исторического типа тождественны. Они задают ориентацию и характеристические особенности всей культуры.

Второй пласт смыслов, входящих в организм науки, составляют гносеологические предпосылки, которые, в свою очередь, задаются метафизическими основаниями культуры.

Итак, наука как форма культуры включает в себя само «тело науки» а также ее метафизические и гносеологические основания. Зависимости между составляющими науки сложны и неоднозначны. И хотя мы уже отмечали интеркультурный характер тела науки, следует признать, что интернациональность и инвариантность содержания научных истин — это все-таки результат их культурно-исторической адаптации. И самое сложное заключается в том, чтобы, признав культурно-историческую природу науки, дойти до тела науки, показать его зависимость от метафизических и гносеологических оснований культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 129.
- ² Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 50.
- ³ Там же. С. 51.
- ⁴ Там же. С. 30.
- ⁵ Там же. С. 212.
- ⁶ Там же. С. 45.
- ⁷ Там же. С. 46.
- ⁸ Там же. С. 55.
- ⁹ Там же. С. 40.
- ¹⁰ Там же. С. 45.
- ¹¹ Там же. С. 46.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 47.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 51.
- ¹⁷ Там же. С. 30.
- ¹⁸ Там же. С. 45.
- ¹⁹ Там же. С. 51.
- ²⁰ Там же. С. 212.
- ²¹ Флоренский П. У водоразделов мысли // Собр. соч.: В 3 т. Paris, 1985. Т. 1. С. 133.
- ²² Там же. С. 138.
- ²³ Там же. С. 183.
- ²⁴ Там же. С. 299.
- ²⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение истинны // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1(II). С. 608.
- ²⁶ Там же. Т. 1(I). С. 283—284.
- ²⁷ Там же. Т. 1(II). С. 753.
- ²⁸ Там же. Т. 1(I). С. 6.
- ²⁹ Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 68.
- ³⁰ Там же. С. 274.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же.
- ³³ Там же. С. 71.
- ³⁴ Там же. С. 67.
- ³⁵ Там же. С. 71.

Раздел I

САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ: МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

1. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ РУССКОЙ НАУКИ В ОЦЕНКЕ ФИЛОСОВ ВСЕЕДИНСТВА

Метафизические основания науки мы сопрягаем с характеристическими особенностями самой культуры. Именно культура является собой предельные, жизнеполагающие смыслы человеческого бытия (если трактовать метафизику в духе Хайдеггера), именно в ней таятся самые сокровенные и родные корни человеческой жизни (если в понимании метафизики следовать за Флоренским).

Поэтому уяснение метафизических оснований русской науки будет означать для нас раскрытие характеристических особенностей исторического типа культуры, в которой она вызрела и живет. А поскольку золотое правило даже на уровне здравого смысла гласит, что все познается в сравнении, то нам не обойтись без сопоставления русской культуры с культурой европейской.

Объектом нашего исследования стали размышления русских философов о путях и судьбах России, ее историческом предназначении. Здесь есть свои сложности, ибо особенности русской культуры каждый из них рассматривал под собственным углом зрения.

Так, Н. Федоров отыскивал в русской жизни ниточки родства и братства для обоснования идеи воскрешения предков как общечеловеческого дела. Н. Я. Данилевский пытался обосновать возможность самобытной славянской культуры. Нам близка эта идея Данилевского, но предложенные им критерии различения культурно-исторических типов не доведены до метафизического уровня.

Н. Бердяев превыше всего в человеческой жизни ценил свободу и творчество, именно эти критерии просвечивают в его поисках особенностей русской идеи. Сколь ни блистателен и изящен его анализ судьбы России, русского духа, остаются сомнения по поводу исходных критериев его оценок — составляют ли они характеристическую черту русской жизни? Философские искания С. Л. Франка обращены к Божеству как Абсолютной ценности культуры, но можно ли через этот срез постичь целостность русской культуры или его безупречно доказательный анализ все же обречен на односторонность?

В трудах В. С. Соловьева, на наш взгляд, остается определенный зазор между его философскими идеями и тем, как представлена у него русская культура.

Хотя П. Флоренского интересовали конкретные воплощения культуры, в его исследованиях высказаны столь глубокие и принципиальные соображения о русской культуре в целом, что их можно безо всякой натяжки отнести к метафизическим ее основаниям. Но это не означает, что мы будем излагать лишь концепцию одного Флоренского. Нет сомнений, что каждый из названных русских мыслителей по-своему уловил и выразил дух русской культуры. Попытаемся обнаружить в их представлениях общие моменты, которые, наверное, и составляют характеристические особенности русской культуры.

Поиск особенностей русской культуры возможен только при признании самого факта существования данного типа культуры. И он признается большинством мыслителей. Хотя встречаются и иные мнения. Так, у С. Л. Франка, негативно оценивавшего саму концепцию культурологического подхода, читаем: «От туманного, расплывающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию жизни... «Культура» есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества»¹.

Высказываются и сомнения в правомерности использования понятия «культура» применительно к России, основанные на исторических аргументах. Например, по Бердяеву, историческое развитие русского народа не достигло стадии культуры, тогда как европейские народы успели уже прожить ее и переходят к другой стадии, а потому «у русских нет культурупоклонства, так свойственного западным людям»², они просто не сознают прелестей культуры, в этом отношении они еще — варвары. И в то же время, поскольку проблемы культуры болезненно воспринимались российской интеллигенцией, «теме оправдания культуры принадлежало в русском сознании большее место, чем в сознании западном»³.

Подобный взгляд на русскую историю возможен только с позиций европоцентризма, когда понятие культуры отождествляется с ее единственной, возведенной в ранг универсальной формой — европейской культурой, берущей свое начало в греко-римской цивилизации.

Подход В. С. Соловьева к данной проблеме неоднозначен. Утверждая, что Восток (а он имел в виду в первую очередь Византию и Россию) еще не создал христианской культуры, он при этом не выступает и апологетом культуры европейской. Отрицать сам факт ее существования Соловьев не мог, но, называя ее «антихристианской культурой», он по существу оценивает ее как антикультуру.

Более целостную позицию находим у П. Флоренского: для него Запад по сути лишен культуры, тогда как Восток (а значит, и Россия), напротив, живет ею. Вот логика его рассуждений: «Если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать, и следовательно, невозможно самое понятие культуры; если жизнь... насквозь чужда божественности, то она не способна... воплотить в себе творческую форму и, следовательно... останется... вне культуры»⁴.

Для того чтобы аргументированно оценить столь противоречивые позиции, обратимся к проблеме составляющих культуры, ибо только с решением этой проблемы можно анализировать исторические типы культуры, говорить о характеристических особенностях русской культуры в сравнении с европейской.

Достаточно простой, но при этом весьма поверхностный способ раскрыть составляющие культуры — это показать формы ее воплощения (искусство, религия, философия, политика, народный быт и прочие). Но, во-первых, нет никакой уверенности, что мы сможем дать обзор всех многочисленных и многообразных форм воплощения культуры, а, во-вторых, формы культуры не тождественны составляющим ее содержания. А именно через содержание культуры раскрываются предельные основы человеческого бытия, его «сокровенные недра».

Человеческая жизнь — жизнь в мире. Мир каждого человека индивидуален и неповторим. Но все-таки он впитывает то, что предуготовано ему культурой, в которой он волею судеб рожден и должен пребывать. Разные культуры — это разные миры. Чисто объективистски мир человека — это окружающая его (предметная и человеческая) среда, а также его собственный внутренний мир. Но как несхожи эти миры в разных культурах! Встреча мыслителя с иным, отличным от его собственного, миром культуры побуждает к сравнению, осознанию своеобразия собственного мира.

Объективистское понимание мира не отвечает духу русской культуры. В этом представлении о мире недостает существенно важного момента, заставляющего совершенно иначе понимать и все остальные составляющие русской культуры. Помимо природно-предметного и собственно человеческого бытия, русская культура держится на признании некоей абсолютной ценности мира, или, как называет ее П. Флоренский, «абсолютной ценности культуры». Именно этой составляющей мира русская культура обязана своей духовностью. Вряд ли кто станет отрицать, что именно духовная жизнь является сердцевинной русской культуры, даже сейчас, когда, казалось бы, бездуховность захлестнула нашу жизнь, все же остается ощущение, что это пена, наносная муть, не отвечающая подлинным устремлениям народа.

Абсолютная ценность мира, его духовность, объяв как первооснова мир русской культуры, придает ему целостность и единство: в этом и состоит глубинный смысл идеи всеединства, отстаиваемой

Н. Федоровым, В. Соловьевым, С. Франком и другими. Абсолютная ценность мира являет собой его божественность. Видение в духовности, в абсолютной ценности мира его божественности снимает с нее налет чистой клерикальности и упрощенной религиозности. Вместе с тем тщетны были все попытки освободить русскую культуру от религиозности, она церковна и религиозна. Религиозно-духовный опыт, лежавший у истоков становления самобытной русской культуры и питавший ее в последующие века, при попытках насильственной атеизации лишь трансформировался, сохранившись в психологии советских людей.

Религиозность как характеристическая черта русской культуры признавалась и ее критиками, и ревнителями, и западниками, и славянофилами. Приведем на сей счет типичную оценку, высказанную еще в середине прошлого века Н. Я. Данилевским: «Религия составляла самое существенное, господствующее... содержание древней русской жизни, и в настоящее время в ней же заключается духовный интерес простых русских людей»⁵. И далее: «Религиозная сторона культурной деятельности составляет принадлежность славянского культурного типа, и России в особенности»⁶.

В чем же состоит метафизика православной религии? Что привнесла с собой в культуру идея Бога? И как все это могло сказаться на научном отношении к миру?

Божество в православии — не отвлеченная, вневременная сущность, которая лишь рождает мир и тем выполняет свою онтологическую миссию. Божество как абсолютная реальность конкретно и сверхвременно. Противопоставляя европейским направлениям религии православное толкование Божества, Н. Бердяев пишет: «Более всего нужно отрицать распространенный в теологических учениях взгляд, что Бог есть причина мира, первопричина. Но причинность и причинные отношения совершенно неприменимы к отношениям между Богом и миром, Богом и человеком... Бог не есть сила в природном смысле, действующая в пространстве и времени... не есть и самый мир или сила, разлитая в мире... Бог не походит ни на силу природы, ни на власть — в обществе и государстве»⁷.

Православная церковь исходит из собственного толкования природы Божества. Ей чужд трансцендентный монотеизм иудейства, которому в немалой степени обязано становление рационалистического миропонимания греков. Сумела преодолеть она и языческое поклонение природным силам, которое в более поздний, новоевропейский период выразилось в идее имманентного пантеизма, которая воплотилась в науке Нового времени. Не случайно И. В. Киреевский в числе трех истоков европейской культуры назвал классический мир древнего язычества помимо римского христианства и мира необразованных варваров.

В противовес трансцендентному монотеизму, который вынуждал оттачивать изощренные интеллектуальные средства постижения Бога, и имманентному пантеизму, который по сути сводил на нет смысл Божества как первоисточка мира, православие толкует его не отвлеченно-абстрактно, а как «Живое Единящее Начало»⁸. Отыскивая подходящие слова, чтобы выразить связь Божества с миром, Бердяев предостерегает от социо- и антропоморфизма; не очень точными считает он и слова о творении мира Богом, потому что акт творения разъединяет творца и сотворенное им, разрывает их единение. Используемые русскими теистами слова «единение» и «всеединство» наиболее приближают нас к постижению Бога и мира. Эти слова привносят в понятие единства смысловой оттенок теснейшей взаимозависимости. Единение Бога и мира — не связь по принципу целого и части, даже органически понятых, оно заключается в том, что «мир есть то «иное Бога», в котором «раскрывается», «выражается» Бог»⁹.

Соприсутствие, сопричастность мира божественного и сотворенного порождает постоянную динамическую двойственность, антиномичность их единения, доходящую порой до парадоксальности. Эта особенность метафизики русской культуры редко фиксируется современными культурологами, в то время как большинство названных русских мыслителей не просто мимоходом касаются, но весьма обстоятельно исследуют природу антиномичности русской жизни. У Бердяева это фундаментальная антиномия женственного и мужественного начал в русской истории, у Франка это антиномия непостижимого и постижимого миров, у Флоренского — антиномия воплощаемого и воплощенного и т. п.

Животворящее единение, сопричастие тем не менее не снимает вопроса, который «сводится к тому, верить ли в онтологическую первичность и самодовлеимость мира, самосозидающегося и саморасчленяющегося, или же верить в Бога и признавать мир его творением?»¹⁰

Теологический онтологизм как важнейший принцип метафизики русской культуры основан на признании того, что быть реальностью — значит истекать из некоей абсолютной реальности. Но и этот принцип по сути своей антиномичен, парадоксален и антиномия единения творящего и сотворенного. Так, несмотря на свою сотворенность, тварь по теистической онтологии обладает самостоятельностью, самозаконностью и самоответственностью. А потому вполне допустима и возможна наука как способ постижения самозаконной и самостоятельной твари — природной и человеческой. И в этом контексте появляется объективность, а только она может быть предметом науки. Границы ее Флоренский очерчивает так: «Есть объективность... это — Богосозданная тварь»¹¹.

Конкретность православному Божеству придает и идея богочеловечества. Идея богочеловечества таит в себе самый сокровенный смысл православного христианства. Она — сердцевина религиозно-философских исканий В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева и других.

Рассмотрим эту идею подробнее.

Онтология православного учения — это не только идея всеединства, живого единения творящего и сотворенного, но также и идея иерархизма. Иерархия вносит в сотворенный мир определенность и порядок. «Мир нашей внутренней жизни... по самому существу дела ближе к первооснованию — к Божеству, чем мир предметного бытия... Область духовного бытия и человек как его представитель и носитель в мире, т. е. как личность, стоит ближе всего к Божеству»¹².

Предметное бытие, самозаконность и определенность которого можно раскрыть в понятиях, носит общий и отвлеченный характер. Поэтому духовность Божества невоплотима в предметной реальности, свою определенность она может получить только в конкретной индивидуальности, в человеческой личности. Этим объясняется потребность Бога в человеке, что позволяет говорить о личностном, человеческом его бытии. Как замечает С. Франк, «непосредственно открывающийся в религиозном опыте... личный характер Божества есть не иллюзия, не самообман, а именно... непосредственно самоочевидная сторона его реальности»¹³.

Внутренняя и непосредственная связь человека с Богом приоткрывает и в самом человеке неочевидные в его повседневном бытии грани. Русские философы религиозного направления остро ощущали потребность увидеть и понять человека в его надприродных и сверхприродных измерениях. Бердяев писал о том, что «в человеке должно быть высшее начало, возвышающее его над данностью мира»¹⁴. Раскрывая тот смысл, который в метафизику культуры несла идея личностного бытия Бога, Флоренский метко подмечает: «Обожение человека влечет за собой, необходимо влечет и безусловную ценность его деятельности»¹⁵.

То возвышение человека, которое произвело христианство, объединив человека и Бога, Бердяев назвал величайшей духовной революцией, которая позволила освободить человека от власти общества и государства, открыв в нем «духовное начало, которое не зависит от мира, от природы и общества, зависит от Бога»¹⁶. Приобщение к духовному миру у каждого происходит по-разному и не только через освоение культурного наследия прошлого. Этот путь в первую очередь оттачивает интеллект и интеллектуальные чувства. Но многим знаком и другой опыт духовности, когда с какой-то неотвратимостью преследует тоска и безысходное чувство от осознания конечности своего пребывания на земле, неминуемо-

сти утраты своих близких. Вот это «недовольство человека конечным, устремленность к бесконечному есть обнаружение божественного в человеке, человеческое свидетельство о существовании Бога»¹⁷.

И в этом моменте своего учения — трактовке человека как человеко-бога — православие демонстрирует не только религиозный, но и всечеловеческий смысл. Таким образом оно высвечивает собственно человеческое в человеке через идею Божества как Абсолютной ценности мира. Человек в своих поступках и помыслах человек тогда, когда он поднимается над потребностями только существа природного, чувственно-материального, когда за условностями повседневной стихии он видит некое безусловное начало.

Именно на этом пути — одухотворенном пути человеко-бога — жизнь отдельного человека сливается с всечеловеческой. И здесь уже можно говорить не о каком-то неопределенном всеединстве, а о «человеческом многоединстве», выражая в нем «единство личностей, а не отвлеченное всё-единство»¹⁸. Эту диалектику конкретного, индивидуального и общечеловеческого всеединства пытался осмыслить В. Соловьев: «Человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален»¹⁹.

В контексте рассуждений о человеческом всеединстве следует сказать о такой неотъемлемой черте русской культуры, как соборность. Идея соборности, на наш взгляд, наиболее ярко звучит в трудах В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова и Н. А. Бердяева. Идея соборности, соответственно духу русской культуры, раскрывала связь между отдельным человеком и остальным человеческим миром. Соборность указывает на реальную значимость и живое единство такого собирательного целого, как человечество. Она противостоит идеалам протестантского индивидуализма и католической авторитарности, отражая нечто, превосходящее отдельного человека и в то же время остающееся конкретным, живым и реальным.

Приобщение к универсальному, абсолютному и безусловному не умаляет индивидуальности и неповторимости личности человека. И это происходит во многом потому, что божественное предстает не как неотвратно довлеющее начало, не как трансцендентный Молох, пожирающий все тленное и условное, нет: «Бог остается в отношении меня подлинным «ты», т. е. соотносительной мне инстанцией реальности, которая оставляет простор для моего свободного, независимого от нее существования»²⁰.

Это очень важное для наших изысканий положение. Подлинная наука возможна только как свободная деятельность. И когда указывают только на протестантство как на форму религиозной

свободы, которой наука якобы обязана своим развитием, поскольку именно протестантство проповедовало индивидуализм и свободу человеческих действий и мыслей, то при этом надо различать принципы, прокламируемые и лежащие на поверхности, с одной стороны, и глубинные принципы толкования самого Божества — с другой.

Религиозная и по окраске, и по духу культура Руси формировала столь высокое и достойное представление о человеке, которое признавало за ним свободу и помыслов, и действий, и, значит, такая культура не могла исключить из своей паствы и творцов науки.

Если Божество сопричастно мне, если Оно в отношении меня «ты», если слияние двух реальностей — Бога и моей непосредственной индивидуальности — есть «основоположная форма бытия»²¹, то и я способен стать сотворцом, и нет никаких ограничений для форм творчества, в том числе и для творчества научного.

Мы незаметно перешли от религиозности как всепронизывающего начала русской культуры к раскрытию другой ее составляющей — к пониманию природы человека и его места в мире. А впрочем, переходы в метафизике культуры и не могут быть резкими; характеристические особенности любого исторического типа культуры вытекают одна из другой и тесно связаны между собой, а потому и границы между ними размыты и переливчаты.

Мы попытаемся подняться над социально-классовыми и групповыми интересами и передать то особенное понимание человека, которое закладывалось самой историей Руси, проповедовалось ее религией, воплощалось в искусстве, почиталось нравственным, одним словом — витало в ее жизни.

Распространено мнение о том, что вся русская история — это история умаления личного, индивидуального начала в человеке; в лике русского человека в первую очередь проступает общественное начало, мир его общины. Так, Н. Я. Данилевский признает «огромный перевес, который принадлежит в русском человеке общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным»²². По этому же признаку проводит различие между Европой и Россией другой славянофил — И. В. Киреевский. Он считает, что «весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии об индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность»²³. Для России же это совершенно не характерно, главное ее отличие в «образовании общества в маленькие так называемые миры. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас... мало известна... Человек принадлежал миру, мир ему»²⁴. Н. А. Бердяев также неоднократно отмечал господство родовой стихии в русском быту.

Логическое завершение это широко распространенное мнение находит в отрицании личного начала в русской истории, в утверждениях, что русский человек вообще не знал личностной закалки и всегда любил жить «в тепле коллектива». На наш взгляд, подобные суждения смыкаются с уже знакомыми читателю мнениями о неправомерности использования понятия «культура» применительно к России.

Понятия культуры и личности во многом близки, и если признается, что русская история «не дотягивает» до культуры или что русская жизнь вообще невыразима в данном понятии, то соответственно нет в ней и человека как личности.

И здесь можно повторить сказанное ранее: когда за образцы культуры и личности берутся европейские реалии, тогда, конечно, в русской действительности эти явления не просматриваются. Но как только мыслитель окунается в сокровенные недра исконно русского бытия, он обнаруживает такие потаенные смыслы и культуры, и личности, что русский мужик оказывается, по выражению Герцена, «более личность, чем западный буржуа, хотя бы он был крепостным»²⁵.

Что же видят в человеке или хотели бы видеть в нем признанные авторитеты русской философской мысли, которые и являют собой уста русской культуры?

При всей оригинальности и несхожести их воззрений в суждениях о том, что из себя представляет человек-личность, их позиции во многом сближаются. Все они выделяют два принципиально различных способа отношения к человеку, которые манифестируют собой два типа культуры.

При первом отношении, Н. Бердяев называет его «частным» взглядом, в человеке видят только «эмпирическую личность» (это выражение П. Флоренского нередко использовал и С. Франк). Частный взгляд останавливается на поверхностном, эмпирическом бытии человека, где царят хаос и случай. Это мир природных зависимостей между людьми, в нем господствуют прежде всего материальные интересы.

В мире природных связей и сам человек предстает как непосредственное, предметно-чувствующее существо, как вещь среди вещей, личностно-человеческое начало притуляется и нивелируется. Этот взгляд на человека по почти единодушному мнению русских мыслителей отражен в европейской культуре. Обнаруживается существенное расхождение устремленности и predispositions этого типа культуры с той реальностью, которая в нем обозначилась. Речь идет о том, что европейцы постепенно низвергли Бога как исток мира, возвеличив человеческую самость, ее активность, но при этом само человеческое лицо, человеческое Я понимается как вещь.

Отвергая тип культуры, где человек низводится до эмпирического лица, где довлеет вещный тип отношений, русские философы утверждают иной принцип понимания человека. Частному взгляду на жизнь Н. Бердяев противопоставляет исторический, суть которого в том, что «каждый человек — всемирный по своей природе... и в нем и для него совершается вся история»²⁶. Историческое, всемирное, по Бердяеву, равно сверхличному, божественному, поскольку для него очевидно, что «отвержение божественных ценностей ведет в конце концов к отвержению человека, ценности его души, превосходящей эту видимую эмпирическую жизнь»²⁷. Эта мысль звучит у него и парадоксально-заостренно: «Можно было бы сказать, что Бог человекен, человек же бесчеловечен»²⁸. Божественное понимается здесь не как сверхъестественное, которое столь же отстранено от человека, как и природное бытие, а в духовном смысле.

В «Чтениях о богочеловечестве» — произведении, которое, может быть, в большей степени, чем остальные, приоткрывает философское лицо В. С. Соловьева, автор так выражает свое понимание человека: «Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением или видимостью»²⁹.

Историческое, сверхличное, всемирное, поднимающее человека до личности, названо Соловьевым безусловным, тем, что позволяет осознать себя звеном в «абсолютном целом» человеческого бытия. Философ не просто теоретизирует о природе человека, он также обращается к истории двух культур, выстраивая оппозицию Востока и Запада. Русская история, развиваясь в лоне восточно-византийской культурно-религиозной традиции, всю свою жизненную силу направляла на поддержание божественного начала в человеке, сверхличного, абсолютного, так что сдержанным и несовершенным оказалось самодеятельное человеческое начало. Запад же, напротив, употребил «всю свою энергию на развитие человеческого начала»³⁰. Поэтому дальнейшее развитие как восточно-византийской, так и западноевропейской традиции возможно лишь при воссоединении собственно человеческого, условного, и сверхличного, абсолютно-божественного.

Возьмем принадлежащее Н. Ф. Федорову определение человека: «Человек есть существо, которое погребает»³¹. Автор отмечает, что это — самое глубокое определение человека. И как только мы начнем с позиций Н. Федорова раскрывать это определение, мы с неизбежностью выйдем к уже знакомым нам характеристикам человека. Каждый смертный человек (= эмпирическое лицо, = условное начало в человеке и т. п.) только тогда ощущает себя человеком, когда он сознает свое родство с даровавшим ему

жизнь предками. В этом выражается связь каждого отдельного человека со всеми людьми, идея всечеловеческого братства и родства. Важно не только сознавать это родство, но и претворять его в жизнь делом. По отношению к отцам таким делом может быть дело воскрешения: «Осуществленное в действительности человеческое многоединство или всеединство... есть необходимое условие понимания Божественного Троиинства»³². Как видим, и Н. Федоров годлинно человеческое в человеке также возводит к божественному, раскрывая его как выражение всеединства людей, всемирных связей каждого отдельного индивидуума (в его терминологии братства людей). Он также обнаруживает расхождение между Востоком и Западом в вопросе о сущности человеческой личности: Восток отстаивал идею «всепоглощающего единства», подминающего под себя отдельную личность, Запад традиционно отстаивал приоритет личности. По мнению Федорова, эти полярности сошлись в восточно-западном догмате о Троицком Боге.

Из всех упомянутых нами русских философов, размышлявших о природе человека, о том, как вписана человеческая личность в культуру, пожалуй, наиболее глубокий и философичен П. Флоренский.

Парадоксально, но самое сильное впечатление оставляет тот светский, гражданский пафос, которым пронизаны, религиозные по замыслу, его рассуждения о сути человеческой личности. Нам кажется, в чем-то П. Флоренский преодолевает сложившиеся стереотипы в представлениях о человеке, которые связывают именно с русской культурной традицией. Местами он просто переворачивает наши представления об атрибутах человеческой жизни в противоположных по своим ориентациям типах культуры, хотя общая идея, уже изложенная через взгляды Н. Бердяева, В. Соловьева, Н. Федорова, по-своему звучит и у него.

По Флоренскому, личность единственна, незаменима и обладает безусловной ценностью. «Святыню личности» он видит в «живой свободе». Свобода, казалось бы, сугубо европейский критерий оценки человеческой жизни. Но все дело в том, что понимать под свободой. Если личность, Я реализует себя только в предметном мире, условном, ограниченном, конечном, теша свое самолюбие тем, что весь мир — это его собственное творение, «то оно самым делом ослепило себя, лишило себя свободы своей, поработило себя себе»³³.

Если человек стремится заставить окружающий мир служить его собственным целям и замыслам, если его творческая энергия в первую очередь обращена вовне, то тем самым он обрекает себя на несвободу, лишь «к слепому самоутверждению Я»³⁴.

Подлинная живая свобода личности реализуется не во внешнем мире, а прежде всего в самом человеке, «свободное Я сознает себя

творческой субстанцией своих состояний, т. е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых»³⁵.

Радость бытия личность испытывает не от подвластности мира, а от осознания того, что сама творит себя, сама строит храм своей жизни. А потому высшая форма объективации внутреннего мира человека — не предметно-чувственная, не материальная, она заключается в способности зажечь искру духовной жизни в других людях.

В признании самостийности внутреннего мира личности П. Флоренский безукоризненно последователен. При этом скорее религиозные мотивы вклиниваются в светскую канву рассуждений, чем наоборот.

Итак, никаких влияний извне, «примером для личности может быть она сама и только она сама... но чтобы быть себе примером, надо уже достигнуть идеального состояния»³⁶.

Каков же путь становления личности, ее саморазвития? Флоренский отвергает всякие попытки создать какой-либо общечеловеческий идеал, нравственные нормы жизни для всех — «для всех предназначенная, но потому... и для всех внешняя, — это извне навязываемая и мертвящая схема»³⁷. По его мнению, европейские ветви религии как раз и задают личности эти внешние образцы, либо растворяя Христа в морализаторских схемах поведения, как это проповедуется протестантизмом, либо создавая из него модель для подражания, как в католицизме.

Православие в лице такого интерпретатора, как Флоренский, признает за каждым свою жизнь, свой путь на Земле, а потому и образ Иисуса Христа толкуется им как «идеал каждого человека, т. е. не отвлеченное понятие, не пустая норма человечности вообще, не схема всякой личности, а образ, идея каждой личности со всем ее живым содержанием»³⁸.

Та идея, которую способен узреть в Иисусе Христе для себя каждый из нас, и дает начало жизни, которое затем разворачивается с сохранением и своеобразием, и личной свободы: «Человек получает жизнь, которая сама собою преобразует, захватывает его эмпирическую личность»³⁹.

Но, отстаивая неповторимое, собственно человеческое в человеке, не рассуждает ли П. Флоренский скорее как типичный представитель европейской культуры? Не противоречат ли идеи П. Флоренского — теоретика русской культуры его взглядам на человека?

Мы полагаем, что противоречия здесь нет. Божественное (всемирное, историческое, всечеловеческое, абсолютное, безусловное) признается и им, но через идею личности, воплощенную в образе человека-бога. Флоренский ищет конкретную форму присутствия этого божественного и всемирного в каждом из нас.

Возвышенный смысл божественного в человеке объясняет, почему русские философы религиозного толка не разделяли восторга и не испытывали священного трепета перед европейской идеей гуманизма, которая и до сих пор волнует нас как недосягаемая мечта о человеке как цели исторического прогресса. Они отвергли европейский гуманизм и считали его ошибочным на том основании, что, признав человеческую самодостаточность, мы тем самым принижаем его вселенскую миссию на Земле.

В воззрениях П. Флоренского культурно-исторические ориентации как на возвеличение божественного и сакрального в человеке, так и на пестование собственно человеческого начала переводятся в более глубокий пласт — в оппозицию внутреннего и внешнего.

Сопоставление русской и европейской культур через оппозицию внутреннего и внешнего довольно распространено. Что подразумевает противопоставление культур по данному основанию, в чем эта оппозиция углубляет их сравнение?

Уже у И. В. Киреевского оппозиция внутреннее—внешнее в теоретическом обосновании его собственного подхода играла во многом ключевую роль. Он считал, например, что весь политико-юридический уклад жизни русского народа, его быт, образование, церковь вырастают из внутреннего порядка жизни, носят естественный характер. Тогда как на Западе, напротив, все общественные отношения «основаны на условии или стремятся достигнуть этого искусственного основания»⁴⁰. Киреевский считал, что «произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной»⁴¹. (Заметим попутно, что противопоставление внутреннего и внешнего как полярных жизненных принципов культур России и Запада сопровождается одновременно оппозицией естественного и искусственного.) Киреевский соотносит внутренний принцип жизнеустройства, присущий, по его мнению, русской культуре, с духовностью и глубиной. Тогда как господство внешних, условно принятых законов совместного бытия, присущих Западу, он связывает с властью материальных интересов, с устремленной к богатству наружной жизнью.

Эта связь русской культуры с внутренним принципом жизнеустройства — естественным и духовным в своей органической целостности, а западной — с внешним, условно-искусственным, вещно-рациональным отражается многими русскими мыслителями, облекаясь в специфическую для них систему понятий.

Оппозиция внутреннего и внешнего позволила Н. Бердяеву такой, казалось бы, безусловный атрибут западной цивилизации, как свобода, присущий ей по крайней мере с начала XIX века, применить к, по общему мнению, крайне несвободной России. Это удалось ему потому, что, вслед за Ф. М. Достоевским и славяно-

филами, он признавал «внутреннюю свободу русского народа, его органическую религиозную свободу» и одновременно «внутреннюю несвободу западных народов, их порабощенность внешним»⁴². Для него пример подлинной свободы является такой сугубо русский тип человека, как странник: «Странник — свободен от «мира»... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника»⁴³.

Бердяев усиливает звучание этой идеи, называя внутреннюю свободу свободой духа. Питательную почву для нее он видит в православном вероисповедании. Тягу и потребность во внутренней свободе у русского человека Бердяев противопоставляет духу буржуазности на Западе. Буржуазность используется им как общекультурное понятие. (Вспомним, что дух буржуазности не приемлет и П. Флоренский, который также западную цивилизацию связывает прежде всего с духом буржуазности.) Отличие русской культуры от западной Бердяев раскрывает так: «Самое глубокое противоположение есть противоположение не капитализму как экономической категории, а буржуазности как категории духовной и моральной»⁴⁴. Дух буржуазности господствует тогда, когда жизнь подчиняется внешним условиям, заботам лишь о земных благах.

Западный человек — творец в первую очередь материальных ценностей. Сотворенный им мир предметной культуры очевиден и зрим, подобный способ творческого воплощения и позволяет некоторым культурологам отождествлять понятие культуры с западной цивилизацией. Для русского человека главный способ объективации своего внутреннего мира — в пробуждении духовности в других людях, в поисках спасения собственной души. Зримых и очевидных форм воплощения такой способ жизнетворчества не имеет, а потому само слово «культура» кажется неприменимым к русской жизни.

Адаптируясь и одновременно подчиняя себе природный мир, европейский человек и свою жизнь пытается сделать столь же управляемой и законосообразной. Чтобы быть таковым, мир человеческого бытия для начала должен стать понятийно выразимым. Но понятийно ухватывается, как мы знаем, лишь внешняя, объективированная сторона человеческой жизнедеятельности, или, как ее называли некоторые русские философы, — вещные аспекты личностных отношений. И если П. Флоренский конкретно демонстрирует эту склонность к подмене личностного, собственно человеческого вещным, показывая, как это происходит у претендующих на раскрытие сокровенного мира человека Спинозы, Берсона и других, то Н. Федоров констатирует принцип европейской культуры: «Вещь... предпochтена людям как средству»⁴⁵.

Самой адекватной формой осмысления объективно-вещных отношений мира человеческого бытия — личностного и природного —

является наука, причем наука, отвечающая критериям естествознания. Для Н. Я. Данилевского уже в середине прошлого века было вполне очевидно, что европейский тип культуры — это научный тип. По естественно-научному образцу возникали и развивались и науки социально-гуманитарные. Естественно-научный (= объектный) тип науки характерен для всей европейской культуры, в ней он возник и обретал новые формы. Не случайно поэтому П. Флоренский, Н. Федоров и другие, объясняя природу европейских форм религии, в протестантизме усматривали и фанатизм научности.

Русская культура, обращенная к внутреннему, духовному началу человека, не могла следовать по западному пути. Внутренний, сокровенный мир человека, через который и происходит его приобщение к абсолютным, высшим ценностям жизни, недоступен для пытающихся проникнуть в него извне, как в мир вещных отношений. Построенный по принципу внутреннего жизнеустройства мир русской культуры востребовал и особый путь своего постижения.

В этой канве рассуждений становится понятным и то противоречие в логике Г. Шпета, когда, обосновывая идею заимствования науки у Запада, он признавал, однако, приоритет и самобытность русской исторической науки. Как для честного исследователя, для него было очевидно, что эта наука, возникнув в России достаточно рано, развивалась каким-то самостоятельным образом. Не будем пока углубляться в этот вопрос и отметим лишь следующее. Дух русской культуры мог быть постигнут прежде всего в гуманитарных областях знания. Если человек укоренен в области духа, то постичь его жизнь только понятийно-вещными средствами вряд ли возможно. Требовался принципиально иной тип науки, отличный от естествознания. Этот тип науки нам и предстоит обстоятельно исследовать в дальнейшем.

К характеристическим особенностям культуры относится и способ жизневидения, духовный строй жизни. Принцип жизневидения и непонимания — важнейшая составляющая метафизики культуры.

Что имеется в виду? Речь в данном случае идет о том, чтобы уловить, как преломляется сквозь призму культуры реальный мир человеческого бытия, каким он предстает в мыслях и чувствах носителей этой культуры. Когда мы говорим о призме культуры, то имеем в виду не что иное, как способ жизнетворчества, который является сердцевиной культуры и делает сопоставимыми друг с другом различные конкретные формы ее воплощения — искусство, науку, религию, философию и пр. Призма культуры — это своеобразно понятый принцип соответствия. При этом, разумеется, его нельзя смешивать ни с математическим, ни даже с

гносеологическим принципом соответствия — они все-таки достаточно специализированы и вполне конкретны. Культурологический принцип соответствия выражает скорее дух и стиль отношения к миру, свойственные данной культуре, вошедшие в глубинные структуры сознания ее носителей. Нельзя не признать, вслед за П. Флоренским, что «существуют различные высокоразвитые системы жизневосприятия и жизнетворчества в различные эпохи и у различных народов, в ценности которых не приходится сомневаться»⁴⁶.

Отдаленным образом эти системы напоминают такие философские позиции, как, скажем, натурализм или символизм. Только не будем забывать, что философская позиция — это уже рефлексированное осмысление той или иной системы жизнетворчества.

Возможно, неуловимость и понятийная невыразимость культурологического принципа соответствия исчезнут, если мы попытаемся применить его к конкретному историческому типу культуры.

Какие черты увидел П. Флоренский в способе жизнетворчества европейской культуры? Другими словами, нас интересует принцип соответствия данной культуры. Одновременно попытаемся показать, какие явления и формы европейской культуры соответствуют данному принципу. При этом, разумеется, европейская культура нас интересует постольку, поскольку она дает благодатный материал для сопоставления с русской культурой.

Европейское миропонимание не уныло-однообразно. П. Флоренский усматривает в нем два внешне противоположных принципа отношения к миру.

Принцип соответствия в первом из них позволяет увидеть моменты общего и определенный параллелизм между инструментальной музыкой, немецкой идеалистической философией и протестантизмом как проявлением европейской культуры. Причем для Флоренского данный принцип соответствия наиболее зримо представлен в гравюре. Внутреннее сродство этих проявлений культуры заключается в том, что все они в максимальной степени стремятся освободиться от чувственности, воплотить в себе мир как абстрактный образ, как схему, подчиняя видимый мир собственным представлениям о нем и совершенно не следуя жизненным реалиям при его воссоздании. Особенности протестантского принципа соответствия (назовем его пока так) ярко очерчены П. Флоренским в его характеристике метафизики гравюры: «Гравюра есть схема образа, построенная на основании только законов логики... тут задачей служит воспостроение или дедукция схемы действительности с помощью одних только утверждений и отрицаний, лишенных как духовной, так и чувственной данности, т. е. сотворить все из ничего»⁴⁷.

Образы, построенные на основании подобного принципа соответствия, являются по сути дела произвольными, созданными по

прихоти творца, никак не обусловленными чувственными восприятиями и жизненным миром человека. Чтобы представить всю степень абстрактности и отвлеченности данного принципа соответствия, приведем одно сравнение Флоренского. Он, например, считал, что «не совсем неправильно назвать в качестве предела гравюры напечатанный геометрический чертеж или даже дифференциальное уравнение»⁴⁴. Этот вариант принципа соответствия может быть назван условно-рационалистическим, искусственным. П. Флоренский проводил аналогию между данным принципом и субъективизмом рационалистического толка, считая, что суть у них одна и та же.

То, что для П. Флоренского этот принцип имеет общекультурное значение, видно из риторического вопроса, поставленного перед читателями: «Но разве Кант, Фихте, Гегель, Коген, Риккерт, Гуссерль и другие задаются какою иной задачей, нежели гравюра Дюрера?»⁴⁵ Данный принцип мы обнаруживаем во многих, ставших привычными явлениях культуры. Но то, что привычно сейчас, требовало культурно-исторической адаптации в течение столетий. Так, на этом принципе соответствия основан перспективный образ мира. Мы настолько свыклись с ним, что кажется и сам мир перспективен. Архитектура, театр, живопись, классическая наука и все то, что связано с пространственными отношениями, подчинено созданному в эпоху Возрождения перспективному образу мира. Условность и искусственность, а значит, и субъективность этого образа заключается в том, что, как замечает П. Флоренский, «потребовалось более пятисот лет социального воспитания, чтобы приучить глаз и руку к перспективе»⁵⁰.

Другой вариант принципа соответствия, также рожденный в лоне европейской культуры, внешне прямо противоположен условно-рационалистическому, поскольку целиком погружен в чувственную реальность. Образный мир, построенный по этому принципу, стремится подменить собой саму эту чувственную реальность, стать ее двойником. Принцип соответствия в этом мировидении может быть назван принципом подобия или имитации.

Данный вариант принципа соответствия позволяет провести параллели между католическим вероисповеданием, живописью масляными красками (где каждый мазок объемен и красочен), органной музыкой (звуки которой как бы материально наполняют пространство) и некоторыми другими явлениями культуры. Все они насыщены конкретностью. Утрируя этот способ мировидения, П. Флоренский так описывает одно из его воплощений: «Одеваемые в модное платье раскрашенные статуи католических мадонн есть предел, к которому тяготеет природа масляной живописи»⁵¹.

Как бы ни был близок образный мир этого принципа соответствия самому чувственному миру, хотя в замысле своем он и

уподобляется ему, П. Флоренский и к нему относится с критическим недоверием, оценивает его как замаскированный субъективизм и натурализм. Этот способ мировидения по сути своей упраздняет культуру, поскольку в нем сливаются воплощаемое и воплощенное. Да и само воплощаемое понимается сугубо натуралистически, как мир непосредственно воспринимаемый. Возможно ли в нем увидеть мир человеческих ценностей, который только и способен придавать значимость человеческой деятельности? Ценности человеческого мира присутствуют в чувственной реальности, но сущность их сверхчувственна, а значит, создавая лишь ее чувственные двойники, мы проходим мимо нее. Вот почему, по Флоренскому, принцип соответствия в его имитационном варианте упраздняет культуру: «Самое понятие культуры предполагает... ценность воплощаемую, а следовательно — и сущую в себе, неслиянно с жизнью, и воплощаемость ее в жизни»⁵².

Признание неслиянности воплощаемого с жизнью позволяет и принцип подобия оценить как условный, только уже с оттенком чувственного, а не рационалистического. Подобие, копирование — условно-сенсуалистическая разновидность культурологического принципа соответствия.

Флоренский считает, что обе эти разновидности принципа соответствия сложились в эпоху Возрождения, когда в Западной Европе произошла коренная ломка всего духовного строя жизни, в результате чего была разорвана внутренняя логическая связь с культурой средневековья.

Какой же принцип соответствия может быть оправдан с позиций культуры, а значит, и жизненного мира человека? И если обе европейские разновидности культурологического принципа соответствия по сути своей условны, искусственны и субъективны, то каким должен быть принцип соответствия, чтобы его можно было оценить как естественный и реалистический?

На этот счет у Флоренского есть весьма любопытные суждения. Мы отвлечемся от их искусствоведческого смысла и будем интерпретировать их религиозно-церковное содержание в более широком, собственно человеческом контексте.

По мнению Флоренского, существуют культуры, в которых способ миропонимания построен на естественном принципе соответствия. Такова русская культура, в которой естественный принцип соответствия складывался с момента ее возникновения.

Естественный способ мировидения и жизнепонимания применительно к русской культуре конкретизируется Флоренским как принцип символизма и реализма. Уже само его название требует пояснения, поскольку сочетание слов «естественный» и «реализм» с понятием «символизм» звучит, мягко говоря, непривычно. Как может быть принцип соответствия одновременно символическим и

естественным, когда с символами мы привыкли связывать как раз искусственные и искусственно созданные системы?

П. Флоренский исходит из иного толкования символа и символичности: «Если символ, как целесообразный, достигает своей цели, то он реально неотделим от цели — от высшей реальности, им являемой; если же он реальности не являет, то значит — цели не достигает, и, следовательно, — в нем вообще нельзя усматривать целесообразной организации... и значит... он не есть символ, не есть орудие духа, а лишь чувственный материал... то, что нецелесообразно, не есть и явление культуры»⁵³.

Из этой достаточно объемной цитаты очевидна связь принципа символизма с теологической онтологией русской культуры, признающей мир абсолютных ценностей высшим началом человеческого бытия. Особенности этой онтологии были раскрыты нами ранее. Здесь мы только отметим: этот онтологизм и придает реальность принципу символизма, противопоставляя его по сути всякому субъективизму (и условно-рационалистическому, и условно-сенсуалистическому). Принцип символизма со своей стороны придает новые смыслы теологической онтологии русской культуры, поскольку рассматривает ее в русле мировидения и жизнепонимания. Символичность мироотношения, понятого таким образом (как мировидение и жизнепонимание), «раскрывает свое духовное содержание не иначе, как в нашем духовном восхождении «от образа к первообразу», т. е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом; тогда и только тогда, чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не «изображением», а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью»⁵⁴. (Заметим, что используемые в этом фрагменте понятия — образ, первообраз, изображение берутся не в узкогносеологическом, а скорее в онтологическом и культурологическом смыслах.)

Реальный символизм как принцип соответствия, на котором построены многообразные явления русской культуры, свое предельное выражение находит в русской иконе.

В чем отличие иконы от условно-рационалистической схемы и от модели-дубликата? В мировоззрении Флоренского метафизике иконы отводится важнейшее место. Отметим только, что иконопись для него не просто форма живописи, она, по его мнению, синтезирует все формы культуры, в том числе и философию средневековой Руси, а следовательно, метафизика иконы тождественна метафизике всей русской культуры.

В отличие от абстрактно-рационалистической схемы икона — конкретный способ мировидения, она наглядно представляет изображаемое. В то же время в ней «не запечатлевается ничего случайного, не только эмпирически случайного, но и случайного

метафизически»⁵⁵. Не стоит искать в иконе соответствий чувственной реальности. Природа иконы символична, ее цель — «вывести сознание в мир духовный»⁵⁶, а значит, сверхчувственный. Она должна своей конкретностью и наглядностью пробуждать осознание реальности мира высших ценностей, который и являет собой мир подлинной сущности человеческой жизни.

Для Флоренского принцип символического реализма имеет общекультурное значение. С позиций данного принципа он объясняет не только смысл иконописи как средоточие русской культуры, в этом же ключе он раскрывает и природу науки в статье, название которой говорит само за себя — «Наука как символическое описание»⁵⁷. (По этому поводу нам предстоит еще специальный разговор.)

В противовес искусственности западных способов мировидения принцип соответствия, построенный на началах символизма и реализма, П. Флоренский называет естественным. Исторически он более древен. Рождается этот способ мировидения в греческом средневековье, в византийской культуре, пробудившей к жизни религиозно-метафизическую идею. Этот принцип не требовал для своего усвоения социальной адаптации в течение столетий.

Оценка метафизики культуры с позиций способа мировидения и жизнепонимания позволяет выстроить сравнительную культурологическую оппозицию естественного и искусственного. При этом с русской культурой связывается естественный способ мировидения, тогда как с европейской — условно-искусственный. Но и в том и в другом случае имеется в виду культура, и неправильно было бы реальность культуры отождествлять только с миром искусственно созданного. Культура может быть основана и на естественном принципе соответствия. Оппозиция естественное — искусственное обретает здесь второй, более глубокий смысл.

Попытаемся объяснить, почему именно с русской культурой связывается принцип естественности.

Во-первых, она естественна, ибо приближена к природно-родовой стихии бытия. Нормы жизни родовой общины, общинного мира главенствовали в жизни русских людей (в трансформированном виде они до сих пор довлеют над нами), тогда как европейская культура со всей очевидностью уже ряд столетий развивается в цивилизованном русле юридическо-правовых норм, где над всеми сферами жизни властвует закон.

Во-вторых, естественность русской культуры противостоит искусственности европейской как нерукотворное сотворенному. Мы уже отмечали поклонение европейцев миру созданных ими самими ценностей, русский же человек боготворит первозданность, природную чистоту и неприкосновенность, искусственное для него — это не подлинное, это лишь заместитель естественного. В мире

ценностей западного человека искусственное тождественно «технэ», в котором уже в античности видели главную среду приложения рук человеческих и разума, и потому именно с искусственным на Западе традиционно связывается мир подлинно человеческого.

И, наконец, естественен в русской культуре и способ мировидения и непонимания. Он раскрывает ценности подлинно человеческого бытия, а потому и не нуждается в каких-либо искусственных условиях. Культурно-исторически он сформировался так, чтобы непосредственно приобщаться к миру высших человеческих ценностей. Для характеристики европейского способа непонимания воспользуемся оценкой П. Флоренского, данной при анализе перспективного образа. «Не напоминают ли эти правила скорее условного, предпринятого во имя теоретических замыслов, заговора против естественного мировосприятия, фиктивной картины мира, которую, по гуманистическому мировоззрению, требуется видеть, но которой, несмотря на всю дрессировку, человеческий глаз вовсе не видит»⁵⁸.

Итак, суммируем взгляды философов религиозного направления, философов всеединства на характеристические особенности метафизики русской культуры, которые рассматривались нами через оппозицию культуре европейской.

Свои отношения с миром русский человек строит исходя из признания некоего высшего, абсолютного начала человеческой жизни. В этом усматривают и религиозность русской культуры, из этого же проистекает и примат нравственного начала над всеми остальными сферами жизни. В русской культуре исторически сформировался и особый тип человеческой личности, пренебрегающей узлами формальной, внешней свободы, стремящейся обрести внутреннюю свободу, свободу духа. Принцип внутреннего жизнеустройства здесь всегда господствует над внешним. А в способах восприятия и осмысления мира русская культура отличается от западной преобладанием естественности над условностью и искусственностью.

Не исключена, конечно, и известная доля односторонности, предвзятости, а может быть, и русофильства, во взглядах исследуемых нами мыслителей. Но мы старались учитывать оценки и славянофилов, и западников, обнаруживая и особо выделяя в них общие моменты.

Проведенный анализ позволяет сказать, что в своих метафизических основаниях самобытная русская культура вполне отвечает духу научного творчества. В ней способно рождаться и воспроизводиться научное отношение к миру, так как в русской культуре есть главное условие существования науки, ее основная черта — внутренняя свобода, свобода духа. А именно это — главная предпосылка формирования творческого слоя нации.

Сравнение метафизики русской и западной культур дает возможность утверждать: в той мере, в какой русская культура полярна в своих основополагающих началах культуре Запада, она способна порождать свой тип научного отношения к миру, свою, самобытную науку.

Еще раз подчеркнем, что в вопросе о самобытности русской науки нередко допускают ту же методологическую ошибку, что и в отношении понятий «культура», «личность», «свобода» и др., — пытаются перенести европейские критерии на русские реалии, а затем, потерпев на этом поприще неудачу, приходят к выводу, что русская почва не рождает ни культуры, ни личности, ни свободы, ни науки.

Проведенное исследование подводит нас к иному выводу. Возможности для самой науки в русской культуре имелись. Но воспользовалась ли она ими? Реализовала ли она эти возможности или предпочла воспользоваться тем, что было наработано в других культурах, даже альтернативных ей по сути?

Ответ на эти вопросы может дать анализ текстов уже не мыслителей-философов, а мыслителей-ученых, непосредственных представителей науки, а также форм организации науки в России.

Хотя в настоящей главе уже дан утвердительный ответ на вопрос о способности русской культуры порождать науку, но еще один принципиально важный культурологический вопрос был сознательно оставлен нами без внимания. Речь идет о проблеме рациональности.

Рациональность напрямую связывают с научным отношением к миру: рациональной считают и саму природу науки, и научное воздействие оценивают как процесс рационализации.

Рационалистична ли русская культура? Если да, то она должна укоренить это свое качество и в порождаемой ею науке. А если нет, то не слишком ли велика будет разница между самобытной русской наукой и аналогичной ей формой европейской культуры — европейской наукой? Если русский тип науки не рационалистичен, то они просто не сопоставимы.

2. РАЦИОНАЛИСТИЧНА ЛИ РУССКАЯ КУЛЬТУРА?

Мы ставим перед собой задачу обосновать имманентность русской культуре такой черты, которая не только не общепризнана, но и всячески в ней отрицается. Более того, подавляющее большинство исследователей разных сфер культуры именно в наличии этой черты видит основополагающее отличие западной культуры от не имеющей ее восточной, европейской культуры от русской.

В силу этого признак рационалистичности (или отсутствие такового) сам по себе приобретает оценочный характер. Европей-

скими мыслителями рационалистичность научных исследований, да и любых других явлений культуры оценивается во всех смыслах положительно, тогда как даже малая толика иррационалистических мотивов воспринимается ими как непростительный изъян. Хотя целиком окрашивать в рационалистические тона европейскую культуру и ее представителей было бы весьма опрометчиво; иррационализм в разных формах всегда присутствовал в ней, но господствовал рационализм и как умонастроение, и как образ жизни, а главное — как основополагающий принцип всей европейской культуры.

Для русских мыслителей рационализм, напротив, есть нечто чуждое и отстраненное. Отстаивая самобытность русской культуры, они почти единодушно в оценке рационализма как самого тяжкого греха европейской культуры перед лицом всемирного человечества, и, дабы их собственная, лелеемая и пестуемая ими культура не совершила подобного грехопадения, русские мыслители старательно изобличали пороки рационализма. При этом мимоходом нет-нет да и обнаруживали «душок рационалистичности» у своих собратьев. Так, С. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев усматривали рационалистическую подоплеку умонастроений В. С. Соловьева. Н. А. Бердяев, очень высоко оценивая труды Н. Ф. Федорова, и ему приписывает элементы рационализма.

Анализируя отношение русских мыслителей к рационализму, хотелось бы поделиться такими наблюдениями. Во-первых, при яростном и сознательном неприятии идей рационализма, они не менее убежденно не приемлют и иррационализм и столь же последовательно и сознательно отвергают его, настаивая на чем-то третьем. С этим третьим нам и предстоит основательно разобраться. И, во-вторых, тексты этих мыслителей выдержаны в безукоризненно строгих рационалистических традициях. На наш взгляд, размышления П. Флоренского, С. Франка, В. Соловьева и многих других удовлетворяют самым взыскательным требованиям рационализма. Они строго логичны, доказательны, обоснованы. Конечно, нельзя всех русских мыслителей уравнивать в этом отношении. Скажем, тексты В. Розанова никак не назовешь рационалистическими; некоторые произведения Н. Бердяева, великолепные по своему стилю и проницательности, построены скорее на каком-то пафосе и догадке, чем на аргументах. Такими нам видятся «Судьба России» и «Русская идея». И все-таки способ рассуждений, культура мышления, логика мысли не могут не отвечать духу и сути культуры, к которой принадлежат данные мыслители. Эти наблюдения, конечно, не аргумент, а лишь маленькая зацепка, заставляющая за словесным неприятием и отвержением рационализма отыскивать более глубокие смыслы данного феномена.

Как же трактовали понятия рационалистичности и рационализма русские мыслители?

Дать ответ на этот вопрос, на первый взгляд, очень просто. Можно сделать выборку тех негативных оценок и характеристик принципа рационализма, которые встречаются фактически у каждого, попавшего в наше поле зрения мыслителя, а затем обобщить их. Но этот простой способ имеет свои непреодолимые сложности. Таким путем мы сможем разложить понятие рациональности на простые составляющие и конкретизировать его рядом определений. Но рационалистической идеи, ставшей основополагающим принципом европейской культуры, мы не уловим.

Эта сложность особенно ощущается в последние годы, когда появилось значительное число работ по проблеме рациональности. Уяснение природы рациональности часто замыкается на критериях рациональности. А поскольку эти критерии выискиваются в разных сферах деятельности, в разных типах культуры, то они либо не сопрягаются, либо носят столь абстрактно-общий характер, что не дают представления о специфике рациональности.

Поэтому прежде чем переходить к анализу самих определений и конкретных характеристик рациональности (и рационализма), очень важно осознать истоки рациональности.

Русские религиозные философы истоки любого явления пытаются узреть в истории религиозной жизни. С современной точки зрения такая позиция имеет полное право на существование. Социальная практика с момента своего возникновения сопровождалась религиозным отношением к миру. Так, новоевропейская гносеологическая оппозиция рационализма и эмпиризма, пусть и в очень опосредованной форме, производна от религиозного смысла рациональности, а не наоборот.

Итак, русские философы наиболее глубокий смысл и истоки рационализма видели в религиозном отношении к миру.

По В. С. Соловьеву, рационализм своим возникновением обязан протестантизму: «Протестантизм естественно переходит в рационализм»⁵⁹. Именно протестантизм вознесло на недостижимую высоту человеческий разум, только ему оно доверило религиозную истину.

Сущность «чистого рационализма» В. С. Соловьев усматривал в признании самозаконности человеческого разума и в его притязании на то, чтобы диктовать законы всему сущему. И в этом, по Соловьеву, целевые установки протестантизма и рационализма совпали.

И. В. Киреевский расширяет круг религиозных предпосылок рационализма. Обращаясь к историческим причинам различий между первоначалами жизни в России и на Западе, он называл, как мы уже отмечали, три детерминирующих фактора европейской культуры, особо выделяя при этом классический мир древнего язычества. Какое влияние оказал классический мир древнего язычества на западную ветвь христианства? Оставляя в стороне

вопрос, отчего мир древнего язычества стал таковым, И. В. Киреевский показывает, что сущность этого мира рационалистична: «Классический мир древнего язычества... в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится,— чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего»⁶⁰. Все западное христианство греко-языческого развития впитывало в себя дух рационализма, заменяя внешней разумностью внутреннюю духовность. По Киреевскому, католицизм и протестантство в равной мере рационалистичны: «Протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма»⁶¹.

И. В. Киреевский не останавливается лишь на признании факта влияния начал рационализма на западные ветви христианства — католичество и протестантство, он рассматривает внутренний механизм развертывания этих начал и постепенного завоевания рационализмом всей европейской культуры и прежде всего сферы образования. Внедрившись в сферу религиозных отношений, дух рационализма преобразовал ее таким образом, что логика и силлогизм легли в основу веры, и сама церковь оказалась построенной на логических началах. Как замечает И. В. Киреевский: «Вера, логически доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума»⁶².

Н. Бердяев также настаивает на коренном различии между православной и католической верой, видя в них первоосновы двух прямо противоположных по своим ориентациям культур России и Западной Европы. По собственному признанию, в этом вопросе он опирался на философию истории А. С. Хомякова. Именно Хомяков одним из первых русских мыслителей увидел в вере движущее начало истории, основу всякой цивилизации.

Отличие католической веры от православной, по Бердяеву, и заключается в том, что католическая вера носит внешний, формальный характер, что и говорит о ее рационалистической природе. «Рационализм, этот смертельный грех Запада, заложен уже в католичестве, в католической схоластике можно найти уже тот рационализм и ту же власть необходимости, что и в европейском рационализме Нового времени»⁶³.

Перечитывая фрагменты произведений, втянутых в круг нашего исследования, касающиеся проблемы рациональности, можно прийти к любопытному выводу. Суждения русских мыслителей о рационализме строятся примерно одинаково: все они начинают с критики западного рационализма, показывают его односторонность и ограниченность, а далее предлагают свою трактовку границ и смысла рационалистического отношения человека к миру. Другими

словами, категорично отвергая западный рационализм как искушение и смертный грех Европы, они одновременно с необходимостью признают включенность рационалистического отношения к миру в целостную структуру жизнедеятельности, которая кардинально меняет сам смысл этого отношения.

Каким образом происходит это включение?

У утонченного рационалиста В. Соловьева (так его оценивают и многочисленные последователи, и оппоненты) рационалистическое отношение пронизывает собой все слои бытия — и божественный мир, и жизнь отдельного человека и всего человечества. В божественном мире Соловьев выделяет три основные сферы бытия — субстанциональную, умственную и реальную, или чувственную. Вторая (умственная) сфера и являет собой рационалистический способ бытия божественного мира. «...Во второй сфере полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством; здесь преобладает... умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами. Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга... здесь является... определенность и раздельность, все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (*ratio, Logos*) друг к другу... Эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений. Здесь каждое «умное» существо есть определенная идея, имеющая свое определенное место в идеальном космосе»⁶⁴.

В этой обширной цитате перечисляются уже знакомые нам признаки, с которыми обычно связывают рационалистическое отношение к миру, а именно: преобладание умственной деятельности, сущностных определенностей, а также обособленность и раздельность; вместе с тем в мире божественного бытия, т. е. в теологической онтологии, эти характеристики обретают особую окраску — умственная деятельность возводится к божественному разуму, а идеи-сущности являют собой Логос.

Рационализм В. С. Соловьева проглядывает также в том, что, казалось бы, ограничив область рационалистических отношений одной из сфер божественного мира — умственной (идеальной), он прорывает им самим созданные границы и наделяет признаками рационалистической деятельности сами первоначала божественного мира. Показательно следующее его суждение: «Во всех трех сферах мы различаем божественное начало единства, или «Логос» как прямое проявление Божества»⁶⁵.

Присутствие Логоса, которому сутью своей и обязан рационализм, во всех трех сферах божественного мира размыкает очерченные границы только одной второй сферы как сферы умственной (идеальной). Кроме того, важнейшая в теологической концепции

В. С. Соловьева третья сфера, как сфера реально-чувственного пребывания божественного мира, не только не исключает рационалистических признаков, но и весьма подвержена им, «представляя собой реализацию Божественного Начала... душа мира есть вместе и единое и всё; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни...»⁶⁶.

Тем самым реально-чувственная сфера в своих сокровенных глубинах содержит то, что, казалось бы, противоречит и ее сути, и ее названию — идеальное, нормативное начало. Видимо поэтому В. С. Соловьев, подыскивая ей более подходящее наименование, говорит о душе мира как «идеальном человечестве», называя ее Софией.

Рационалистический крен, проявившийся в возвеличивании божественного Логоса, усиливается идеей Софии. Стремясь избежать рационалистического окостенения, В. С. Соловьев уходит от упрощенного и однозначного толкования Софии, идеи идеального человечества. Поэтому соловьевская София и кажется многим неуловимой, ускользающей от какого-либо единственного и строгого толкования.

Как и божественный мир, «человечество представляет те же три существенные элемента — дух, ум и чувственную душу»⁶⁷. Раз человечество полагается в том числе и на ум как на один из конституирующих его элементов, значит, ему с необходимостью присущ момент рационалистичности.

Идя в направлении от божественного мира через всечеловечество (идеальное человечество) к конкретному человеку как отдельному существу, мы обнаруживаем в нем все те же три составных элемента — «божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (*ratio*), т. е. отношение двух других»⁶⁸.

Причем при переходе от божественного мира к идеальному человечеству, а от него к действительному человеку значимость рационалистического элемента усиливается. В действительном человеке именно рационалистический элемент наиболее ярко выражает собственно человеческое начало. И если свести на нет мир божественного первоначала и ускользающий от конкретного представления мир идеального всечеловечества, оставив человека наедине с его собственным миром, то рационалистический элемент неизбежно займет место, которое он сумел занять в европейской культуре, рационалистической по своему духу.

Попутно заметим, что по мере движения от одного уровня к другому В. С. Соловьев наделяет понятие рациональности новыми признаками, расширяя поле его смыслов.

Рационализм в трактовке Соловьева впитал в себя идеи разума, Логоса, софийности, отдельности и понятийной определенности. Кроме того, у него под рациональностью нередко подразумевается отношение каких-то начал, либо присущих человеческому миру, либо не относящихся к нему. Так, в «Чтениях о богочеловечестве» встречается и такое понимание рациональности: «Разум есть некоторое отношение (*ratio*) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму»⁶⁹.

Именно такого рода отвлеченные рассуждения дают повод и самого В. С. Соловьева упрекать в рационализме, хотя и весьма утонченном.

При всей множественности толкований рациональности у В. С. Соловьева вычитывается и вполне определенный основной ее смысл, заданный самой его онтолого-теологической концепцией, а уже из него следует гносеологический и прочие аспекты идеи рациональности.

Этот главный смысл рациональности в концепции В. С. Соловьева сводится к религиозному типу отношения к миру, который пронизывает собой целостность человеческой жизни. И истоки рациональности в контексте этой концепции надо искать в истории религии.

У В. С. Соловьева есть любопытная мысль, характеризующая смену типов рациональности, произошедшую при переходе от дохристианского мира к христианскому. Он писал: «Как в дохристианском историческом ходе основой, материей, была натура... человеческая, действующим и образующим началом — разум божественный и результатом... Богочеловек... так в процессе христианства основой, или материей, является натура... божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог»⁷⁰ (выделено нами.— Н. Б.).

Из приведенной цитаты становятся очевидными три существенных момента. Во-первых, В. С. Соловьев высоко оценивает роль разума в человеческой истории: и в дохристианский, и в христианский период разум трактуется им как действующее и образующее начало. Во-вторых, критикуя человекоцентристский рационализм европейцев, Соловьев в определенной мере сам проникся его идеями, смена типов рациональности означала трансформацию действующего и образующего начала — разума божественного в разум человеческий. И, наконец, в-третьих, из концепции Соловьева следует, что в истории человечества происходит не только смена типов рациональности, но и идет процесс рационализации.

Если в дохристианский период основой исторического хода была не искушенная и не обработанная еще разумом человеческая стихия, то в христианский период такой основой становится нечто само по себе уже проникнутое *ratio* — Слово, София.

Итак, В. С. Соловьев, осмысляя русскую культуру в ключе религиозной истории, со всей очевидностью демонстрирует ее рациональный характер. При этом он пытается обосновать отличие рациональности, обретенной ходом русской истории, от европейского рационализма. Этот последний момент не всегда убедительно им проясняется, он скорее утверждается, хотя при конкретном анализе типа рациональности, присущего русской культуре, философ сближает его с европейским.

В. С. Соловьев много пишет о рационализме. Он различает его разновидности и степени (так, он говорит о кантовском критическом рационализме и о гегелевском абсолютном рационализме), проясняет его истоки, предугадывает его будущность. Но что касается рациональности русской культуры, то он скорее указывает на нее, дает ее общий абрис, но никак не высвечивает ее конкретность.

П. А. Флоренский, напротив, употребляет само понятие «рационализм» значительно реже, не теоретизирует, как В. С. Соловьев, о его природе, но нам представляется, что в его размышлениях о предназначении русской культуры, историческом облике православия искомый нами тип рациональности предстает более зримо и ощутимо, что вообще наталкивает на мысль: может быть, этот тип рациональности по природе своей таков, что его можно скорее показать, чем логически обосновать и выстроить понятийно? Но попытаемся все же сочетать и то, и другое.

П. Флоренский не предпринимает попыток выяснить исторические корни рационального отношения к миру. В том виде, в каком его признает Флоренский, оно скорее является той данностью, правомерность которой не нуждается в специальной аргументации. Хотя при скрупулезном чтении работ Флоренского можно отыскать и у него аспекты рациональности. Но для начала мы должны отметить, что, как и большинство русских мыслителей, он также отвергает западный рационализм, обвиняя его в греховности. Для него культура, взращенная на желании все рассудочно охватить и понятийно-аналитически осветить, не в состоянии осознать, что жизнь недоступна рассудку.

В размышлениях П. Флоренского присутствует онтологический аспект рациональности, и он играет у него весомую роль. Флоренский усматривает онтологическую подоплеку рационалистического отношения к миру в признании разумности всей сферы бытия. В контексте критики европейского рационализма эта мысль звучит у него так: «В погоне за грешным рационализмом сознание

лишается присущей всему бытию рациональности»⁷¹; или еще более определенно: «Если разум непричастен бытию, то и бытие непричастно разуму, т. е. алогично»⁷². Подчеркнем, что П. Флоренский признает бытийные основания рациональности не в отвлеченно-абстрактном, а лишь в теологическом смысле. Пожалуй, приводимая ниже цитата наиболее точно отражает его понимание теолого-онтологического смысла рациональности: «...существовать — это... значит быть мыслимым... Богом»⁷³. Но мы хотели бы предостеречь от упрощенного толкования этих слов. У Флоренского речь идет не просто о признании сверхъестественной реальности, а о том, что «нет ничего просто данного, не пронизанного смыслом... но все есть воплощенный смысл»⁷⁴.

Опора человека только на самого себя, признание им зависимости только от собственного разума, чувство горделивого превосходства над природой, расчет на ее покорность и подвластность — все это и стало базой европейского рационализма; в то время как для русских мыслителей мерой творения является нечто превосходящее человеческий разум. И тогда весьма проблематичной оказывается возможность захвата и подчинения мира, созданного по иным меркам, поскольку только «Бог обладает мыслью творческою, — “мыслить вещами”»⁷⁵.

У Флоренского нет того понятийного каркаса, в который заковывает идею рациональности В. С. Соловьев, деля божественный мир на сферы, в каждой из которых он пытается обнаружить элементы *ratio*. Но и при отсутствии понятийной строгости Флоренский тем не менее весьма зримо передает то, что можно было бы назвать православным типом рациональности в отличие от протестантского (хотя точнее, видимо, говорить о католико-протестантском).

Духовная жизнь, питающая русскую культуру, не подвластна рассудку. Она сверхрассудочна, но при этом и не иррациональна. Сверхрассудочность — это не безрассудство, а особый разум. Нет какого-то единственного эпитета, который выразил бы особость этого разума. П. Флоренский выстраивает целую череду эпитетов, через которые складывается представление о разуме (рациональности) православной культуры.

Это прежде всего церковный разум. Флоренский называет его «соборным разумом церкви». И в этом контексте церковность понимается как культурно-историческое явление. У П. Флоренского данное свойство разума разъясняется так: соборный разум церкви — это разум истории, собирательный разум народов и времен⁷⁶. Как видим, соборность несет в себе идею всечеловеческого разума, но не в гегелевском смысле, поскольку разум церкви трактуется Флоренским как конкретный и наглядный разум. Показательно такое его суждение: «Все дело в коренном непризна-

нии... разумом церкви отвлеченных построений как таковых. Церковь отрицает духовную значимость мысли, не опирающейся на нечто конкретное в опыте, и утверждает метафизичность жизни и жизненность метафизики»⁷⁷.

Из этого фрагмента видно, насколько значим для Флоренского разум, ведь он сопоставляет его с метафизикой самой жизни, что тождественно по сути метафизике культуры. По Флоренскому, разумность бытия можно усмотреть лишь будучи погруженным в саму жизнь, ее конкретику, он говорит о «наглядной разумности», или «разумной наглядности». В противовес отвлеченности европейского типа рациональности православный тип конкретен. Он зиждется на «фактическом разуме», придающем разумность самим фактам. Признавая разумность и осмысленность бытия, Флоренский одновременно утверждает конкретность этой осмысленности: «Христианский метафизик никогда не утратит конкретности»⁷⁸.

Характеристика разума церкви как наглядной разумности, фактического разума подводит Флоренского к выводу, что «православие показуется, но не доказывается»⁷⁹, тогда как католическая схоластика и вырастающее из нее протестантство держатся только на логике.

Со сферой *ratio* накрепко связана философия. Поскольку русская культура формируется конкретным разумом, разумной наглядностью, то миссию философии берут на себя конкретные виды деятельности, которые по европейским меркам философией не назовешь, к примеру, это иконописная деятельность.

Размышления Флоренского пестрят словами *ум, умный, умопостигаемый, разум, разумный, мысль, идея* и т. п. При этом они используются самым неожиданным образом. Он называет алтарь умным, умопостигаемым местом; богослужение православной церкви он оценивает как разумное, словесное, умное; святые для него — это живые идеи мира; эпитетом «умный» он наделяет свет и говорит о свете разума, об умном свете (а в его метафизике культуры, в ее онтологии свету придается исключительное значение, по сути дела, для него свет — субстанция бытия)...

Идея рациональности явно обозначена Флоренским не только в онтологии культуры, но и в теологической антропологии. Ум, по Флоренскому, — средоточие всего человеческого существа. Совершенствование человеческой личности он видит в обновлении ума. При таком подходе к человеческому существу в ряд с П. Флоренским мы, казалось бы, должны поставить и Р. Декарта, и И. Канта, и Гегеля и других истых рационалистов. Но у Флоренского ум (или разум) как средоточие человеческого существа рядоположен с феноменами явно не логико-понятийного характера. Ум человека образует гармонию с «духовной теплотой» и «благоуханием», с красотой и сердечностью. Если же человек свою

единственную цель видит в совершенствовании ума, то он утрачивает жизненную целостность, лишается духовности, доброты и сердечности. Жизненный ориентир, задаваемый европейской культурой, превыше всего ставит интеллект, ум и прогресс (понятый на этой основе как разумное движение вперед), поэтому западный человек чаще всего и страдает от «переразвития ума». Этот порок Флоренский называет «горделивостью ума».

Суть рационального отношения к миру, по П. Флоренскому, состоит в «уразумении сердцем». Он поясняет: «Уразуметь «сердцем» значит... познать «всем сердцем» — понять всецело»⁴⁰. Сердечное уразумение красоты и доброты мира, целостное его постижение, а не по отдельным аспектам и частям — вот характеристики особого разума православной культуры.

Тот тип рациональности, который был исторически заложен в русской культуре, формировал и свой тип мышления и разума. Н. Бердяев в противовес рассудочной деятельности называл его высшим типом мышления, у Флоренского это — целомыслие, целоразумие, благодатное мышление. Именно такой тип мышления и способен питать духовную жизнь.

Свидетельством тому, что Флоренский ухватил подлинные отличия мышления, формирующегося в традициях русской культуры, служат сходные оценки других мыслителей.

Н. Бердяев настаивал на тотальности и целостности русской мысли в противовес дифференцированности и разделенности на категории, отвлеченности западноевропейской мысли, претендующей при этом на объективную истину. Бердяев пытается найти какие-то объяснения существованию этих двух кардинально различных типов мысли в основаниях самой культуры. Отвлеченное, раздробленное на категории, дифференцированное мышление стало формироваться, по его мнению, в эпоху новоевропейской истории на исходе средневековья. Появление такого типа мысли было результатом усиленной автономизации в этот период различных сфер человеческой деятельности. Суть этого процесса он выразил так: «В века новой истории... все сферы культуры и общественной жизни начали жить и развиваться лишь по собственному закону, не подчиняясь никакому духовному центру»⁴¹. Логическое завершение этот процесс находит в том, что каждая из автономных сфер человеческой деятельности периодически претендует на главенство. Что нам особенно интересно, в числе автономных сфер, претендующих на лидерство, Бердяев называет и науку. Рационализация, истолкованная в данном случае как автономизация важнейших сфер человеческой жизнедеятельности, привела к утрате человеком собственной целостности, к его подчиненности и поклонению от него же отделенным областям жизнедеятельности — науке, технике, экономике и пр.

Противопоставляя раздробленной, отвлеченной западной мысли целостность русского типа мышления, Н. Бердяев не замечает, что сам он обосновывает эту целостность за счет возвышения одной из сфер человеческой жизнедеятельности, превращая ее в то, что он называет духовным центром жизни. Что же цементирует мысль, чему она способна подчиниться и уступить место духовного центра? Не обнаруживая ни тени сомнения, Бердяев называет таким центром сферу нравственности, ибо и «самые правые славянофилы, и самые левые русские народники... одинаково восстают против отвлеченной мысли и требуют мысли нравственной и спасающей, имеющей существенное практическое применение к жизни»⁸².

Страстно проповедовал необходимость целостного мышления и Н. Федоров, трактовавший ее весьма своеобразно. Он надеялся, что именно России удастся воссоединить разъединенные Западом теоретический (созерцающий) и практический разум. Распадение мысли и дела (теоретического и практического разума) для него самое большое из бедствий, постигших человечество на протяжении всей истории его существования. Его идеал — целостно-синтетический разум, проективный по своей направленности, поскольку он должен стать мышлением о деле, деле воскрешения отцов, а не только сферой идеальных сущностей. Этот разум целостен, так как призван охватить целый мир и в пространстве, и во времени. Такое понимание целостности мышления созвучно идее ноосферы В. И. Вернадского. Нельзя не отметить и еще один оттенок трактовки целостности мышления у Н. Федорова. Подлинной целостности достигает мышление, в котором, помимо единства теоретического и практического разума, присутствует еще и христианский разум (а для Н. Федорова он тождествен крестьянскому разуму).

Заметим, однако, что по духу своей концепции «философии общего дела» Н. Федоров близок европейскому рационализму. Подобная оценка, может быть, звучит несколько парадоксально и неожиданно. Ведь совершенно очевидно, что Н. Федоров — один из самых самобытных русских мыслителей, оказавший заметное влияние на многих представителей русской культуры конца XIX — начала XX века. Близость же духу европейского рационализма мы видим в том, что важнейшим, да, пожалуй, в конечном счете и единственным средством осуществления общего дела человечества (дела воскрешения отцов) Н. Федоров считал науку. К тому же он считал возможным для России заимствовать для ее собственного развития интеллектуальный инструментарий Запада⁸³.

Если В. С. Соловьев, безусловно, утонченный и довольно-таки завуалированный рационалист, то «Философия общего дела» местами выдает весьма неприкрытый рационализм ее автора. И

Н. Федоров, и В. С. Соловьев — оба резко критикуют позитивизм, видевший в науке двигатель исторического прогресса. Но при этом В. С. Соловьев, выдвигая идею научной мистики, ставит под сомнение возможность человеческого совершенствования посредством науки, тогда как у Н. Федорова именно наука в ее европейском варианте, вооруженная практической ориентацией, нередко рассматривается в качестве такого средства.

Но вернемся к анализу черт русского мышления. В качестве характеристического признака была названа целостность, которую признают (трактуя по-разному) фактически все названные нами мыслители.

В концепции непостижимого С. Л. Франка эта черта русского мышления предстает самым неожиданным образом. Поскольку в онтологии С. Л. Франка подлинной реальностью обладает бытие «Я-с-Богом», то рационально-понятийное мышление, отражающее любую реальность лишь в ее закономерных связях, способно в лучшем случае воссоздать по отдельности мир моего Я как некое самодовлеющее царство и божественный мир как отвлеченно-рациональную мораль; а в виде антиномии признать, что «реальность Бога в ее абсолютности и мое автономное в отношении ее бытие рационально безусловно несогласимы»⁴⁴. Другими словами, рациональное мышление беспомощно останавливается перед «моим-бытием-с-Богом», и только целостное мышление способно осмыслить «отношение между Богом и мною одновременно и как подлинную двойственность, и как глубочайшее единство»⁴⁵, т. е. признать самодовлеимость этих миров и их нерасторжимую связь. С. Л. Франк называет такую форму мышления «антиномистическим монодуализмом», поскольку «глубочайшая, радикальнейшая инаковость сочетается здесь с глубочайшим, интимнейшим внутренним сродством»⁴⁶. Целостность, понятую с позиций антиномистического монодуализма, С. Л. Франк называет трансрациональным синтезом. Подобное мышление трансрационально, поскольку выходит за пределы рационального. В понимании Франка трансрациональное мышление как бы возвышается над рациональным, способно исследовать и оценить его.

Мышление, основанное на трансрациональном синтезе, есть особое мышление, Франк даже усиливает этот момент, говоря о совершенно особом мышлении. Может возникнуть вопрос, чем отличается такого рода целостность мышления от диалектического мышления Гегеля, развертывающегося по законам триады и достигающего синтеза через антиномию тезиса и антитезиса? При всей видимости внешнего сходства различие между диалектическим синтезом и синтезом трансрациональным весьма существенно. Диалектический синтез развертывается по вполне объяснимым рациональным образом законам. При всей антиномичности тезиса

и антитезиса оба они обладают субстратным тождеством, поэтому диалектический синтез и означает возврат якобы к старому. Здесь все происходит и объясняется с соблюдением законов формальной логики. Тогда как в трансрациональном витании над противоположностями «опрокинуты все мерила и закономерности, действующие в... "земном", т. е. воспринимаемом во внешнем опыте и рационально истолкованном аспекте бытия»⁸⁷.

Целостность русского мышления, достигаемая благодаря особому способу преодоления антиномий, признается не только С. Л. Франком. Достаточно основательно она рассмотрена и П. Флоренским. Его трактовка антиномий-противоречий близка франковской: «То, что для *ratio* есть противоречие... на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием... синтезируется... рационалист должен поверить мистику, что эти противоречия оказываются высшим единством»⁸⁸.

Замысел Флоренского заключается в том, чтобы показать ограниченность рассудочной формы мышления, которая не способна соединить противоречащие друг другу стороны антиномий.

Рассудок должен отречься от претензии познать все. Только в религиозном опыте происходит фактическое преодоление антиномий.

Истоки мысли, способной усмотреть антиномии и достичь их синтеза, надо искать, считает Флоренский, не в немецком диалектическом интеллектуализме конца XVIII — начала XIX века, а в греческом мышлении, поставившем и заострившем проблему сочетания противоположностей.

В вопросе о типе рациональности, выработанном русской традицией, следует прояснить один важный момент. В категориях европейской философии мы бы его сформулировали следующим образом: если принять во внимание все особенности русской мысли, то кто является ее носителем, субъектом мысли? Последнее словосочетание («субъект мысли») в его буквальном прочтении может задать неверную ориентацию при ответе на данный вопрос, но, к сожалению, других категорий в нашем распоряжении нет.

Субъектно связанная мысль (может быть, точнее было бы сказать, мысль, привязанная к субъекту) имеет вполне определенные логические пределы. Если умственные сущности, мир идей обязаны своим происхождением и существованием человеческой личности и только ею в конечном счете определяются, то мир этих сущностей неизбежно ограничен и оказывается конечным и замкнутым. Признание субъектной природы умопостигаемого мира зиждется на абсолютизации человеческой значимости в мире сущего и является одним из теоретических принципов активистского мировоззрения.

У Н. Бердяева в книге «Судьба России» суть этого мировоззрения, названного им «религией германизма», выражена так: «Насто-

ящий, глубокий немец всегда хочет, отвергнув мир как что-то догматически навязанное и критически не проверенное, воссоздать его из себя, из своего духа, своей воли и чувства»⁸⁹. Фаустовский дух, убеждавший в том, что «в начале был волевой акт, акт немца, вызвавший к бытию весь мир из глубины своего духа»⁹⁰, сумел завоевать всю Европу и стать притягательным для других культурно-исторических регионов. В европейской философии дух активизма присутствует и в субъективном, и в объективном идеализме. Замкнутость субъекта в самом себе в рамках субъективно-феноменалистских концепций — наглядное свидетельство мысленного построения ограниченного и конечного образа мира. К этой же ограниченности с неизбежностью приходят и объективистско-теоретические концепции, их прорыв сквозь узкий горизонт индивидуального субъекта лишь кажимость. Так, у Гегеля большой (абсолютный) Разум — это не что иное, как возведенный в абсолют малый, человеческий разум, поскольку и Гегель был гениальным представителем германского духа, в котором «нет безграничности,— это в своем роде великий и глубокий дух, но ограниченный, отмеренный в нем нет славянской безмерности и безграницности»⁹¹.

Подобная оценка европейского мышления была довольно распространена среди русских философов. Так, например, В. Ф. Эрн, обвиняя философов-рационалистов в склонности к завершенности, отмечал, что «эта черта особенно резко проявляется в Гегеле, который с исключительной ослепленностью мнил свою философию окончательным и предельным звеном в самосознании Абсолютного Духа»⁹².

Активизм берет жизнь человека лишь в измерениях его предметного бытия. Именно в нем можно достичь порядка и организованности, механической законченности. Под него подгоняется и сфера социальной жизни, и непосредственное самобытие личности. Но поскольку полнота человеческой жизни не укладывается в рациональное измерение, одновременно предпринимаются попытки иррационалистически осмыслить человеческий мир. Ведь, как замечает С. Л. Франк, «существо бытия «мы», как и всякой вообще реальности... выходит за пределы всякой чистой рациональности и иррациональности и обладает всей антиномистической полнотой и конкретностью»⁹³.

Человеческая деятельность, безусловно, может протекать успешно только тогда, когда во всех ее аспектах наличествует упорядоченность, определенные границы и мера. Упорядоченность, организованность, детерминированность и до известной степени предсказуемость человеческого бытия в установленных пространственных и временных пределах суть характеристики рационализированного стиля науки, возвышающегося над стихией окружающего мира, а точнее, уходящего от нее.

Как видим, активистское мировоззрение и в субъективистском, и в объективистском своих проявлениях с необходимостью оборачивается рационализмом. Логика активистов такова: собственную значимость в мире человек постигает через возможность подчинить и включить этот мир в свою целесообразную деятельность. А она, в свою очередь, оказывается успешной, когда опирается на знание законов этого мира; обнаружение же их требует работы отвлеченной мысли, когнитивных чувств и воли.

Истинность приведенных суждений, казалось бы, настолько очевидна и согласуется со здравым смыслом, что невольно возникает вопрос: а возможен ли иной, не активистский, а следовательно, и не рационализированный способ пребывания в этом мире? Возможно ли мышление, не воспаряющее над стихией, не упорядочивающее окружающий мир, не учитывающее границ и рамок человеческого бытия?

Ответы на эти вопросы позволяют нам подойти к сущностной характеристике того мышления, которое мы соотносим с русской культурой.

Материнское лоно, колыбель русской мысли и ее истоки — не в индивидуальном мышлении человека, которое может быть преподано и субъективистски, и объективистски, а в мышлении-Логосе. Логос — конечная инстанция мысли. В идее Логоса заложен сокровенный смысл русской культуры, через нее тянутся нити, одновременно связующие русскую культуру с античностью и христианством.

Логосный смысл русской культуры в той или иной мере признается всеми упомянутыми нами мыслителями, но наиболее обстоятельный анализ существа Логоса представлен в работах Н. А. Бердяева и В. Ф. Эрнa.

У Эрнa мы находим подтверждение того, что Логос — «это не субъективно-человеческий принцип»⁹⁴ и поэтому он не сводим к отвлеченному и усредненному рассудку Ивана, Петра, Якова и др. Идеей Логоса обозначена объективность духовного мира. Логос придает ценность и смысл всему сущему, и потому он божественен. Будучи принципиально не сводимым к индивидуальному человеческому мышлению, Логос тем не менее присутствует и в нем, он примиряет «правду крайнего и абсолютного индивидуализма с принципиальным универсализмом»⁹⁵.

Логос в трактовке русских мыслителей становится тем объединяющим центром, который сплетает воедино духовность и осмысленность человеческого бытия в мире сущего, а также творческое начало мира и его конкретную наполненность.

Противопоставляя Логос логизму рационалистического толка (а логизм всегда выступает как утонченный вариант рационализма, своеобразная его квинтэссенция), русские философы настаивали на

том, что Логос — это «разум, взятый вне отвлечения от живой и конкретной действительности, ей сочувственный и ее имманентно проникающий»⁹⁶.

Логос, воплощенный в человеческом познании, становится, по оценке П. Флоренского, подлинной логикой, тогда как рационалистический логизм держится на принципе условности, а значит — в его основе лежит мнимая логика.

Представление Логоса не абстрактно-обобщенным и не усредненно-отвлеченным, а конкретным и жизненно-наполненным отвечало глубинным смыслам того способа жизнеотношения, который воплотился в облике русской культуры. Конкретность и жизненная наполненность Логоса — ответ индетерминированности, определенной бесформенности и неупорядоченности, или, говоря словами Н. Бердяева, захлестывающей стихии русского образа жизни. Этому жизнеотношению тесно в замкнутых пространствах и тягостно от всякой попытки выпрямить и упорядочить временные грани бытия. Русский дух тянется к бесконечности, постоянно преодолевая стоящие на его пути ограничения. И потому Логос, понятый как исток и вершина того мышления, которое рождается и развивается в традициях русской культуры, не знает завершенности. И это важнейшая его характеристика. У В. Ф. Эрнста читаем: «Логос усваивается и осознается в богочеловеческом процессе истории... ни в каком пункте истории... не может быть абсолютного усвоения и осознания Логоса», и потому он «может быть мыслим в завершении лишь за гранями истории»⁹⁷.

Частое обвинение русского мышления в алогизме, потому что оно, дескать, религиозно по своей сути, не имеет под собой оснований, ибо даже собственно религиозные пласты русского сознания во многом держатся на логике, а вера подкрепляется словом. В этой связи показательно суждение П. Флоренского: «Самое здание догматики опиралось на великое, непосредственно-истинное для сознания... слово... на котором само здание держалось... Аргументация в учении о Слове была не более как привеском. Но в учении о Духе Святом аргументация была почти всем, и без нее догмат лишался своей убедительности»⁹⁸.

Как видим, логосность культуры оборачивается требованием конкретной словесной выразимости и логичности, предъявляемым и к индивидуальному мышлению, и к религиозным учениям.

Общение со Словом, словесность — еще одна отличительная черта русской культуры, отражающая особенность данного типа мышления. Мысль и Слово на Руси всегда сопряжены. Не случайно поэтому Н. Бердяев, задавшись целью выбрать век, который бы наиболее адекватно раскрыл русскую идею и русское призвание, назвал XIX век, потому что именно он был веком Мысли и Слова. Речь идет о Слове конкретном, насыщенном

жизнью, а не абстрактном, отвлеченном. Это Слово А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого и других столь же достойных писателей и мыслителей. Близость Словоу присуща не только духовной элите: «Россия занимает исключительное положение... Все тело народное проквашено религией Слова»⁹⁹.

Все отмеченные ранее признаки Логоса в христианской традиции присущи и Словоу, потому оно и священо. Смысловая близость Логоса и Слова у русских философов религиозного направления выражена и терминологически — Логосом-Словом, «целостным духовным Разумом-Словом»¹⁰⁰.

Поскольку канва рассуждений о мышлении-Логосе вывела нас к Словоу и признанию словесности в качестве атрибутивного и существенного признака русской культуры, мы должны назвать и хотя бы схематично обозначить еще одну ее отличительную черту, характеризующую русскую культуру как культуру особого типа мышления. Эта черта упоминается и истолковывается по преимуществу в религиозно-философской литературе, хотя в начале XX века она нередко служила источником вдохновения поэтов и художников. Мы имеем в виду идею Софии, софийность как черту русской культуры.

Разговор об этой загадочной черте начнем с соотнесенности идеи Софии со Словом. П. Флоренский называл Софию «вечной Невестой Слова Божья», так расшифровывая скрытый религиозный символ: «Вне Его и независимо от Него она не бытие и рассыпается в дробность идей о твари»¹⁰¹. Думается, что эту мысль П. Флоренского прояснит соловьевское толкование Софии: «София есть выраженная и осуществленная идея»¹⁰². Живое Слово (Слово Божье) и есть единственный способ выражения Идеи. Идея воплощается в слове, слово без идеи оказывается голой, абстрактной словесностью, а точнее, словоблудием. Но смысл софийности не только в этом. Существенную ее особенность раскрывает П. Флоренский в примечаниях к книге «Стоп и утверждение истины» — «слово „*σοφία*“... вовсе не означает простого пассивного восприятия данности, вовсе не означает нашего: разум, знание, наука и т. п. В нем содержится вполне определенное указание на творчество: на искусство, на зидительство»¹⁰³. Тем самым признание софийности мысли должно настраивать на ее деятельный смысл и деятельность, но понятую не в активистском духе (как деятельность, приумножающая и преобразующая предметный мир), а как деятельность духовно-внутренняя, преобразующая самого человека. И в этом Флоренский видит отличие русской идеи Софии и от греческого, и от византийского ее толкования: «Занятая богословскою спекуляцией, Византия воспринимала Софию со стороны ее спекулятивно-догматического содержания.

София, в понимании греков, — по преимуществу предмет созерцания. Наши же предки... прилепились душою к подвигу и к непорочности, возлюбили чистоту и святость отдельной души. И тогда София повернулась к их сознанию другой своей гранью, аспектом целомудрия... аспектом духовного совершенства и внутренней красоты»¹⁰⁴.

Софийность придает мысли благородство и красоту, царственность и совершенство, которые безо всяких натяжек могут быть характеристиками золотого и серебряного веков русской поэзии, а может быть, и всей русской литературы XIX — начала XX века.

Но и этими гранями софийность русской культуры еще не раскрывается полностью. Согласно Флоренскому, вне Божьего Слова София «рассыпается в дробность идей о твари». В сотворенном мире София предстает как идеальная личность человека. Значит, и в отдельной человеческой личности софийность представляет идеальное начало, духовную сферу. От такого толкования можно протянуть нити к соловьевскому пониманию Софии как идеального человечества. Из многообразных сторон человеческой жизни софийность вбирает в себя в первую очередь идеально-мыслительную деятельность, наполненную всеми теми многообразными чертами (наглядность, целостность, антиномичность, конкретность), которые и составляют своеобразие русской мысли.

В современных толкованиях исходным и господствующим остается все же религиозный смысл Софии. Возможно, это ее единственное значение, а светские ассоциации и интерпретации чужды этой идее и искусственны. Но в силу того, что русская культура религиозна по своему духу, такая ее важнейшая особенность, как софийность, должна рассматриваться в более широком культурно-историческом контексте.

А сколь важную роль играет она в религиозном учении православия, мы можем убедиться, приведя оценку П. Флоренского, раскрывающую суть идеи Софии: «Под углом зрения Ипостаси Отчей София есть идеальная субстанция, основа твари или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси Слова, то София разум твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси Духа мы имеем в Софии духовность твари»¹⁰⁵.

Как видим, с софийностью Флоренский связывает идеальность, разумность и духовность сотворенного мира, а значит — мира сущего. И каждый из этих признаков есть не что иное, как конкретизация и раскрытие той стороны культуры и тех ее форм, которые своим возникновением обязаны мыслительной деятельности человека.

В нашем изложении наступил момент, когда без всяких околичностей и отступлений мы должны дать ответ на вопрос, поставленный в названии главы.

Проведенное исследование позволяет дать утвердительный ответ на вопрос о том, рационалистична ли русская культура. Рационалистичность просвечивает во всех обрисованных гранях русской культуры.

Приводимые суждения русских религиозных философов, философов всеединства свидетельствуют о том, что русская культура построена не на умалении мышления и разума, а напротив, на их безоговорочном признании. Но при этом мышление и разум берутся не в своей собственной стихии, не возвышаются над окружающим миром, а погружаются в полноту и сложность человеческого бытия. Тем самым и мышление обретает новые очертания, ускользающие от традиционно-рационалистических толкований.

Особый колорит рациональности русской культуры придают такие ее признаки, как логосность, словесность и софийность.

Настаивая на особости, своеобразии рационалистичности русской культуры, следовало бы выделить ее и терминологически. Н. Бердяев называет такую рационалистичность сверхрационализмом, С. Франк — трансрационализмом, но это все же весьма абстрактные наименования.

Любой из отмеченных в тексте признаков рационалистичности русской культуры не покрывает целиком ее особого смысла и потому, взятый в отдельности, может создать искаженное о ней представление. Скажем, если в противовес рассудочно-отвлеченной рационалистичности западной культуры назвать ее целостно-конкретной, то это в принципе будет правильно, но понятия «целостность» и «конкретность» нуждаются в расшифровке, в высвечивании их новых, порой неожиданных смыслов. Поэтому мы примем в качестве рабочего наименования особого русского типа мышления название «неевропейский тип рациональности».

Итак, весь ход наших рассуждений призван доказать, что русская культура, обрета ставшие формы, готова была к рождению и такой своей формы, как наука, поскольку обладала своеобразно развивавшимися интеллектуальными средствами, мыслительным арсеналом, без которых наука невозможна. Но при этом мы должны учитывать, что своеобразие этих средств таково, что надо искать новые, нетрадиционные критерии для их сравнения с рационалистическими средствами европейской культуры, тем более при поиске их общих моментов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Франк С. Л. Крушение кумиров // Соч. М., 1990. С. 142.

² Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 156.

³ Там же.

- ⁴ Флоренский П. У водоразделов мысли // Собр. соч.: В 3 т. Paris, 1985. Т. 1.
- С. 69.
- ⁵ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 480.
- ⁶ Там же. С. 482.
- ⁷ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 241—242.
- ⁸ Такое толкование мы находим у П. Флоренского.
- ⁹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. С. 525.
- ¹⁰ Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 298.
- ¹¹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1(1). С. 263.
- ¹² Франк С. Л. Непостижимое. С. 464.
- ¹³ Там же. С. 484.
- ¹⁴ Бердяев Н. А. Судьба России. С. 229.
- ¹⁵ Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 86.
- ¹⁶ Бердяев Н. А. Судьба России. С. 255.
- ¹⁷ Там же. С. 239.
- ¹⁸ Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Соч. М., 1982. С. 133.
- ¹⁹ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.
- С. 169.
- ²⁰ Франк С. Л. Непостижимое. С. 488.
- ²¹ Там же. С. 507.
- ²² Данилевский Н. Я. Указ. соч. С. 197.
- ²³ Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 147.
- ²⁴ Там же. С. 148.
- ²⁵ Цит. по: Бердяев Н. А. Русская идея. С. 96.
- ²⁶ Бердяев Н. А. Судьба России. С. 193.
- ²⁷ Там же. С. 192.
- ²⁸ Там же. С. 240.
- ²⁹ Соловьев В. С. Указ. соч. С. 113.
- ³⁰ Там же. С. 168.
- ³¹ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 201.
- ³² Там же. С. 133.
- ³³ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1(1). С. 217.
- ³⁴ Там же. С. 218.
- ³⁵ Там же. С. 217.
- ³⁶ Там же. С. 231.
- ³⁷ Там же. С. 232.
- ³⁸ Там же.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 149.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Бердяев Н. А. Судьба России. С. 19.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же. С. 257.
- ⁴⁵ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 74.
- ⁴⁶ Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 385.
- ⁴⁷ Там же. С. 261.
- ⁴⁸ Там же. С. 262.
- ⁴⁹ Там же.
- ⁵⁰ Там же. С. 158.
- ⁵¹ Там же. С. 263.
- ⁵² Там же. С. 69.
- ⁵³ Там же. С. 222.
- ⁵⁴ Там же. С. 226.
- ⁵⁵ Там же. С. 268.
- ⁵⁶ Там же. С. 223.
- ⁵⁷ Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 109—125.

- ⁵⁸ *Флоренский П.* У водоразделов мысли. С. 155—156.
⁵⁹ *Соловьев В. С.* Указ. соч. С. 163.
⁶⁰ *Киреевский И. В.* Указ соч. С. 145.
⁶¹ Там же. С. 146.
⁶² Там же. С. 148.
⁶³ *Бердяев Н. А.* Русская идея. С. 81.
⁶⁴ *Соловьев В. С.* Указ. соч. С. 127—128.
⁶⁵ Там же. С. 130.
⁶⁶ Там же. С. 131.
⁶⁷ Там же. С. 161.
⁶⁸ Там же. С. 155.
⁶⁹ Там же. С. 165.
⁷⁰ Там же. С. 169.
⁷¹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 179.
⁷² Там же. С. 73.
⁷³ Там же. С. 327.
⁷⁴ *Флоренский П.* У водоразделов мысли. С. 303.
⁷⁵ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 197.
⁷⁶ См.: *Флоренский П.* У водоразделов мысли. С. 255.
⁷⁷ Там же. С. 303.
⁷⁸ Там же.
⁷⁹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 8.
⁸⁰ Там же. Т. 1(II). С. 536.
⁸¹ *Бердяев Н. А.* Судьба России. С. 249.
⁸² Там же. С. 85.
⁸³ См., напр.: *Федоров Н. Ф.* Указ. соч. С. 326.
⁸⁴ *Франк С. Л.* Указ. соч. С. 491.
⁸⁵ Там же.
⁸⁶ Там же. С. 462.
⁸⁷ Там же. С. 499.
⁸⁸ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(II). С. 505.
⁸⁹ *Бердяев Н. А.* Судьба России. С. 160.
⁹⁰ Там же.
⁹¹ Там же. С. 163.
⁹² *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос // Соч. М., 1991. С. 74—75 (примеч.).
⁹³ *Франк С. Л.* Указ. соч. С. 385.
⁹⁴ *Эрн В. Ф.* Указ. соч. С. 79.
⁹⁵ Там же. С. 90.
⁹⁶ Там же. С. 11.
⁹⁷ Там же. С. 74—75 (примеч.).
⁹⁸ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 116.
⁹⁹ *Эрн В. Ф.* Указ. соч. С. 82.
¹⁰⁰ *Бердяев Н. А.* Судьба России. С. 229.
¹⁰¹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 329.
¹⁰² Цит. по: *Бердяев Н. А.* Русская идея. С. 197.
¹⁰³ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(II). С. 752.
¹⁰⁴ Там же. Т. 1(I). С. 389—390.
¹⁰⁵ Там же. С. 349.

Раздел II

САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

1. СОПРИЧАСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИРУ КАК ПРИНЦИП ПОЗНАНИЯ

Метафизические основания культуры задают глубинную смысловую ориентацию науке. Непосредственно в самой науке невозможно обнаружить влияние характеристических черт культуры. Это влияние можно выразить такими трудно поддающимися рационалистическому истолкованию понятиями, как настрой науки, ее дух и стиль.

Но есть еще один слой смыслов в исторической реальности культуры, который в некотором роде выступает как посредник между метафизикой культуры и наукой. Этот слой смыслов заложен в гносеологических принципах культуры. О гносеологических принципах культуры можно говорить наряду с ее эстетическими постулатами, нравственными устоями, стилем политической жизни и им подобными явлениями. Попутно заметим, что слово «наряду» не следует понимать как рядоположенность. Рядовое соположение — атавизм традиционно-рационалистического подхода, ведь гносеологические принципы имеют свой эквивалент в эстетических постулатах данной культуры, и наоборот, эстетические воззрения, культивируемые той или иной национальной традицией, отслаиваются в виде вполне определенных гносеологических принципов, которые мы отождествляем именно с данной культурой. Различные проявления культуры связаны по принципу органической целостности, а не рядоположения частей в некотором целом.

Все это означает, что нет каких-то инвариантных гносеологических принципов, кочующих из культуры в культуру, а есть разные гносеологии, служащие выражением тех или иных культурно-исторических типов. И разница между ними достигает той степени сравнимости или, напротив, несравнимости, в какой проявляются различия между самими культурами. Другими словами, мы признаем непосредственное влияние метафизических оснований культуры на ее гносеологию.

Гносеологические вопросы заботят практически всех интересующих нас русских философов конца XIX — начала XX века, слабее они прочитываются у мыслителей первой половины XIX века, таких как А. С. Хомяков, П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский.

Н. Бердяев констатировал, что «проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи»¹. Мы не случайно упомянули Н. Бердяева, сам он весьма основательно занимался изучением этой проблемы и именно в интересующем нас ключе, поэтому ссылки на его работы будут достаточно часты.

Прежде всего мы должны явно выразить то, что уже по сути сказано — русская культура в лице русских философов претендует на обладание собственной гносеологией. В этой оценке мы только подытоживаем то, что звучит у Бердяева, Соловьева, Федорова, Франка, Флоренского и других.

На какой же особой, новой гносеологии настаивали русские философы? Новую гносеологию они выстраивали как оппозицию традиционной. Поэтому положительные характеристики первой проступают через негативную оценку последней.

Объектом недовольства и критики, как уже догадывается читатель, становится гносеология европейской философии. Она воспринимается не просто как какая-то часть европейской философии, ее ракурс и даже не как одно из проявлений европейской культуры в целом; ей придается какое-то решающее значение. И это не иллюзия, не обман восприятия. Русские философы высказывают недоумение по поводу того, какую непомерно большую роль играет гносеология в европейской духовной жизни. По сути дела вся новоевропейская философия слилась с гносеологией, гносеология подменила ее. Безусловно, есть и объяснения этому феномену, главное из которых заключается в том, что на авансцену новоевропейской истории выходит наука. Она становится главным, а по существу и единственным средством (все остальные средства производны от нее) рационализации человеческой жизни.

Гносеология была востребована наукой, поскольку глубинный смысл науки видели в удовлетворении познавательной интенции человека. Связь между наукой и гносеологией достаточно прозрачна, и она многими отмечается, но у Бердяева она выражена кратко, в форме резко негативной оценки: «“Гносеологи” — паразиты науки»². В этой фразе сквозит неприкрытое неприятие гносеологии, специализирующейся только на науке, по Бердяеву, это уже не гносеология в собственном смысле, и он заключает слово в кавычки. То, что гносеология стала прямой апологетикой науки — это еще полбеда, главный грех критической гносеологии как своеобразного итога и вершины европейской философии состоит в том, что она омертвляет сам процесс познания. И потому это отвлеченная, интеллектуалистская, формально-рационалистическая и, как называет ее Бердяев, схоластическая гносеология.

Неприятие европейской гносеологии русскими мыслителями вызвано тем, что она замыкается в себе, у нее нет предпосылок и

корней, у подобной гносеологии нет потребности в выходе за собственные пределы, за границы науки. В один голос русские философы обвиняют рационалистическую гносеологию в том, что познание приобрело в ней самодовлеющее значение, а само знание подается как конечная цель, в ней отсутствуют средства, способные обнаружить и высветить односторонность науки, ее объективную ограниченность.

Русские философы настаивают на принципиально иной гносеологии. В чем ее отличие? В самом общем плане его можно уяснить из тех названий, которые даются новой гносеологии. Ее называют онтологической гносеологией, подчеркивая тем самым, что не может быть гносеологии без предпосылок. А учитывая, что онтология, отвечающая духу русской культуры,— это теологическая онтология, ее нередко именуют и церковной гносеологией. Встречаются и другие определения новой гносеологии, ее называют сверхрациональной (С. Л. Франк), научной теософией (В. С. Соловьев) или мистическим реализмом, что иногда встречается у Н. Бердяева.

Главный принцип гносеологии, отстаиваемой русскими мыслителями, можно выразить таким образом: познание не может быть самодовлеющей, обособленной сферой человеческой жизни. Человеческая жизнь не сводима к объективным связям в природном и социальном мире, они составляют внешнее ее существование, но помимо этого она наполнена глубокими внутренними переживаниями в мире собственного Я, сопряженном со сферой надличностных смыслов и духовных ценностей. Природа познания и должна раскрывать все грани онтологии человеческого пребывания в этом мире.

В размышлениях русских религиозных философов о гносеологии обнаруживаются входы к самой действительности, они пытаются оценить ее, что, может быть, не совсем характерно для их манеры философствования. Это лишний раз подтверждает, что они не просто теоретизировали по поводу того, что гносеология должна быть жизненной, но и пытались воплотить новую гносеологию в жизнь. В. Соловьев, подводя итог размышлениям о том, что из себя должна представлять свободная научная теософия (т. е. новая гносеология), попутно замечает, «что мир, в котором мы существуем, есть для нас мир внешний и чуждый... и не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама действительность... для истинной организации знания необходима организация действительности»³. К этой же мысли склоняется и Н. Бердяев. Он пишет: «Рационализм... не есть только ложная теория знания, он есть болезненный факт самого бытия. Рационализм нельзя победить новым истолкованием знания, новой гносеологией, его можно победить лишь переходом к новому бытию»⁴.

Гносеология полнится бытием — оно ее содержание. Но при этом бытие не следует понимать упрощенно и поверхностно, тогда гносеологии пришлось бы менять как одежду. Безусловно, речь идет о глубинных структурах человеческого бытия, оставляющих свой след в культуре эпохи, цивилизации. Так, Н. Федоров противостоит Востоку и Западу объясняет через полярную противоположность гносеологических принципов, на которых развивались данные культуры. Восток, по его мнению, основан на традиции созерцания с ее культом знания, отделенного от действия, тогда как Запад демонстрирует господство механической работы, основанной на автоматизации действия без знания. Конечно, это слишком упрощенное и прямолинейное противопоставление двух типов культур, но нам в данном случае важно отметить, что именно гносеологическую оппозицию Федоров кладет в основу развития всемирной истории.

Переходя от окологносеологической проблематики к собственно гносеологии, начнем с того, как русские философы трактовали сам процесс познания.

В сравнении со знакомым нам периодом так называемой современной марксистской гносеологии, когда при обилии характеристик познавательного процесса и выделении его многоаспектности все вращалось вокруг понимания познания как отражения, приятно удивляет сущностное разнообразие подходов к природе познания.

Первое из определений, которое хотелось бы отметить, отрицает возможность чистого познания и настаивает не просто на жизненной привязанности познания, но и отождествляет по сути познание и жизнь. Так во всяком случае понимал познание Н. Бердяев. Он прямо утверждал: «Познание есть жизнь»⁵. Такой же смысл в познание вкладывал и С. Франк, он подводил читателя к мысли, что живая суть реальности недоступна ни созерцанию, ни понятию, ее можно лишь пережить, т. е. впустить в сокровенный мир собственного Я. А коль скоро познание трактуется как жизненное познание, как процесс переживания, оно не может претендовать на объективность. Это — не объективное, а экзистенциально-духовное познание.

Ощущение жизненности и конкретности познания усилится, если хотя бы бегло обозначить круг понятий, с которыми сопрягают познавательный процесс русские мыслители, а точнее сказать, если назвать круг жизненных явлений, в которые они этот процесс погружают. Так, П. Флоренский исподволь, скорее не аргументами, а метафорическими сравнениями вводит познание в круг интимных человеческих состояний. У него «познание делается любовью»⁶. Установление связи между познанием и любовью — это не следствие чувственно-эстетической натуры Флоренского, а

результат обнаружения им недоступных поверхностному взору жизненных токов познавательного процесса. Подтверждение тому близкие по смыслу суждения В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка и других. У Бердяева данная мысль звучит уже в строго-категориальной форме: «Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины»⁷. Сейчас бытуют иные представления о любви и познании, и потому словосочетания, в которых соплагаются познание и любовь, в лучшем случае воспринимаются как игра мысли или словесные кульбиты. Иное у русских мыслителей. Гносеология, выстроенная на теологической онтологии, не признает бездушных универсальных связей всего со всем. В ней все построено на сопричастности. Мир абсолютных ценностей и высшего смысла не безучастен к миру моего Я; они находятся в гораздо более тесной зависимости, чем объективные связи, это вообще принципиально иной род зависимостей.

П. Флоренский, который способен рассуждать о парадоксах математики, о достижениях математического естествознания, пишет, что «любовь с такой же необходимостью следует из познания Бога, с какой свет лучится от светильника»⁸. Познание держится на любви, потому что между познающим и познаваемым есть существенное сродство. И значит, отношения между ними не могут быть беспристрастными и только объективно-вещными. Та духовность, которой наполняется познание, становящееся любовью, начинается с «просветительного взаимоприкосновения». Подлинное познание возможно не только при полной открытости и устремленности к миру высших ценностей человеческой жизни, но и при родственном соучастии, взаимном соприкосновении с миром ближнего, который одновременно является всё-человечеством. Истина бытия недоступна человеку, озабоченному повседневными тяготами своего материального существования, потерявшему интерес к своим предкам, к истории, утратившему чувство родства с миром. Идея сопричастности, таящаяся и в интимном чувстве родства Я и Ты, и в сущностном космическом сродстве Я и мира, и дает основание для названия новой гносеологии соборной гносеологией. Стремление же осознать и ощутить это сродство в земных условиях человеческой жизни выражается в добавлении еще одной характеристики — церковная гносеология.

Сторонники нетрадиционной гносеологии настолько новаторски трактуют природу познания, что вынуждены само слово «познание» брать в кавычки или вообще отказываться от него. Так, у Флоренского речь идет не о познании, а о «просветительном взаимоприкосновении», о «духовном видении», смысл которых не в поступлении информации извне, а в постижении глубин собственного бытия. С. Франк не приемлет того способа, который уже автоматически прокручивает в нашем сознании штампы либо

натуралистического, либо активистского подхода. Он говорит о постижении мира как о самоусмотрении и усмотрении связей с первоосновами человеческого бытия. По Федорову, познание должно быть заменено проектированием, ориентированным на воскрешение, в таком познании должны соединиться мысль и дело, пронизанные чувством утраты и сиротства. Другие религиозные мыслители также стараются выразить духовную направленность познания, несводимость его лишь к предметному знанию, невозможность ограничить его только рациональными средствами.

Один из существенно важных моментов, который вполне мог быть вынесен в название новой гносеологии и самого познания, состоит в том, что эта гносеология не знает разделенности субъекта и объекта познания. Но не знает не потому, что не подозревает о возможности такого разделения, она категорически не приемлет этот грех традиционной гносеологии, сознательно стараясь преодолеть его.

Не будет преувеличением сказать, что нераздельность субъекта и объекта — важнейший принцип гносеологии русской культуры. Для В. С. Соловьева нераздельность субъекта и объекта вытекает из основополагающей идеи всей его философии — идеи всеединства. В данном контексте о ней можно говорить как об онтологической посылке его гносеологии. Он утверждает, что «субъект наш в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем»⁹. Далее, что для нас особенно важно, он отмечает: «Обособляя познающий субъект и безусловно противопоставляя его познаваемому, мы теряем возможность истинного познания»¹⁰. Значит, только единство субъекта и объекта — залог истинного познания.

Н. Бердяев высказывает ряд соображений в пользу нераздельности субъекта и объекта познания. Для него выделение субъекта и объекта познания — само по себе уже является результатом рационально-рефлексивной деятельности. Субъект и объект — это результат, вторичный продукт живого мира сущего, который пронизан целостным церковно-соборным сознанием. Близкая мысль высказывается и С. Франком: «Для непосредственного самобытия... существенно именно отсутствие в нем самого различия, самой противоположности между "субъектом" и "объектом"»¹¹ (попутно заметим, что понятия «субъект» и «объект» берутся в кавычки, как и понятие «гносеология», чем подчеркивается их неподлинность, искусственность и вторичность).

В одном из своих наиболее теоретичных произведений — «Философии свободы» Н. Бердяев поясняет, благодаря чему возможен мир первично-сущего, непосредственного самобытия, который резко отличается от сведенного рефлексией к субъекту и объекту мира рациональности: «Возможность... познания основана на тож-

дестве субъекта и объекта, на раскрытии того же разума и той же бесконечной жизни в бытии, что и в познающем»¹². Ну чем не Гегель с его принципом тождества бытия и мышления, субъекта и объекта? И у Гегеля, и у русских мыслителей этот принцип одновременно и онтологичен, и гносеологичен, существенная же разница состоит в понимании того Разума, который пронизывает человека и Вселенную, субъект и объект. Для русских мыслителей, как мы уже отмечали, это разум конкретный, впитавший всю полноту человеческой жизни, и потому бесконечный; для Гегеля — это рафинированный Разум, начинающийся с ничто, с полной освобожденности от неповторимого, конкретного. Гегелевский Разум законосообразен, он всему сущему придает строгость законного бытия и потому постоянно натывается на границы конечного. Можно было бы заподозрить русских философов в заимствовании принципа тождества субъекта и объекта, их гносеологической нераздельности у Гегеля. Возможно, какое-то влияние на отдельных мыслителей его философия и оказала, но глубинная подоплека данного принципа — в самобытной русской идее космизма. Относительно интересующего нас принципа в идее космизма достаточно высветить признание того, что «человек — не дробная, бесконечно малая часть вселенной, а малая, но цельная вселенная. Эти две вселенные — микрокосм и макрокосм — реально, бытийственно соприкасаются лишь в церкви»¹³. Таким образом, идея космизма в ее религиозной трактовке предполагает и гносеологический принцип тождества субъекта и объекта.

Если субъект неотделим от объекта, если во всем присутствует живая человеческая деятельность, плод его творчества, то бессмысленным становится объективное отношение к миру (на чем держится вся европейская наука). Неразрывность субъекта и объекта вносит негласное требование в культуру — относиться ко всему сущему как к лицу, а не как к безжизненному и мертвому объекту. В понятийной системе Н. Федорова этот принцип гносеологии русской культуры выражен так: «Ученые вне себя ничего себе подобного не находят, а только вещи, неученые же и в самих вещах находят душу»¹⁴. При этом надо знать, что для Федорова ученые и город — олицетворение европейской жизни, а неученые, деревня — символ русской жизни. Неразрывная связь субъекта и объекта, требование относиться ко всему сущему как к лицу помогают понять, почему познание способно соединяться с любовью — «любовь возможна к лицу»¹⁵.

Если же гносеология культуры зиждется на стремлении познать мир, чтобы подчинить его себе, то в таком случае субъект должен располагать средствами, которые бы раскрывали законы существования этого мира самого по себе. Мир сам по себе — это и есть мир, понятый как объект, отделенный от субъекта. О любви к

объекту говорить неуместно, им можно владеть, управлять, он может выйти из подчинения, но все это отношения принципиально иного рода, чем любовь.

Сейчас, когда речь идет об основополагающем гносеологическом отношении — характере взаимосвязи субъекта и объекта, уместно вновь вернуться к оценке активистского мировоззрения, германского духа, которые существенно повлияли на европейскую гносеологию. Европейская гносеология построена на четком разграничении Я и не-Я, где, без сомнения, приоритет принадлежит Я, а не-Я должно стать таковым, каким его хочет видеть субъект с его потребностями, желаниями, интересами и прихотями.

Но вот, что странно, не все русские философы склонны полагать, что это принцип активистской гносеологии. П. Флоренский, например, такую позицию связывает с человеческой пассивностью, называя ее леонардо-декарто-кантовской. Для него она — «олицетворение пассивной и обреченной на всяческую пассивность мысли... воровски подглядывающей мир в скважину субъективных граней... и притязающей на божескую безусловность именно своего места и своего мгновения взглядывания»¹⁶. Конструирование мира «под себя» с претензией на объективность, по Флоренскому, — выражение пассивной установки, поскольку в этом обманчивом процессе не происходит «живого соприкосновения с миром». А только оно одно и способно разбудить творческие силы личности. Вне живой связи с миром, какой бы хитростью ни обладал человеческий разум, он не способен на творчество, а лишь на более или менее успешное механически-бездушное, рассчитанное и рационализированное существование в мире. Достижение неразрывной связи субъекта и объекта — уже само по себе есть творческий акт, он не поддается оценке через призму оппозиции «активность— созерцательность». И гносеология, отстаиваемая русскими мыслителями — это гносеология творчества.

Несколько особняком среди суждений русских философов о гносеологии стоит позиция Федорова. Он также ратует за творчество, признает его. Но пафос всей его философии — активизм, дело. Отсюда и название его философии (философия общего дела). Нам кажется, что в этих вопросах он идет в русле европейской гносеологии, правда, трактуя ее по-своему. Поэтому Федоров и называет свой подход позитивизмом дела, противопоставляя его позитивизму знания.

Идее творчества в русской гносеологии принадлежит особое место, еще не проясненное нами до конца. Ясно одно — проблема творчества волновала всех русских философов. Тайну и сущность творчества они усматривали в богоподобной природе человека. В канве их рассуждений о гносеологических проблемах творчество предстает и сутью своей, и всеми своими гранями.

Обратимся к одному из главных теоретиков творчества Н. Бердяеву. Он придавал творческому акту человека бытийственное и космическое звучание: «Человек-микрокосм силен динамически себя выразить в макрокосме, властен творить бытие, претворить культуру в бытие»¹⁷. Это, как бы мы сейчас сказали, определение онтологического смысла творчества перерастает на страницах бердяевских книг в проблему поиска истины, ее глубинного, подлинного смысла. И здесь рассуждения Н. Бердяева перекликаются с мыслями В. Соловьева о том, что только в произведениях искусства человеческое творчество находит свое воплощение, в них раскрывается безусловное, божественно-космическое начало, свойственное природе человека; именно на этом пути можно достичь истину и осуществить ее, организовав в соответствии с ней реальную жизнь. Тем самым подход русских философов к проблеме творчества соединяет то, что мы традиционно называем онтологией, гносеологией и эстетикой.

П. Флоренский противопоставляет гносеологическому субъекту (имея в виду традиционную гносеологию) свободное Я. Отличия их он видит в том, что свободное Я — это творческая субстанция, не подвластная никакой схематизации, обладающая живой свободой, тогда как гносеологический субъект пользуется только одной из форм свободы — эмпирической, он условен, схематичен и ограничен, а следовательно, лишен подлинного творчества.

Мы прочно усвоили себе, что свободной становится личность, познавательно и практически овладевшая ситуацией (природной, экономической, политической и пр.). В новой гносеологии все иначе — живой свободой обладает личность, приобщенная к макрокосму творчески развивающегося бытия. Здесь познание не является просто средством осуществления творчества и свободы: «В акте познания с самим бытием происходит нечто такое, в силу чего бытие творчески совершенствуется, развивается, осуществляет ценность»¹⁸. Такой подход к познанию Бердяев называет «творческим реализмом», что для него равнозначно «мистическому реализму».

Отождествление творческого с мистическим не случайно (оно присутствует не у одного Бердяева). Неразрывная связь субъекта и объекта влечет за собой признание еще одного принципа новой гносеологии: ведущий, первичный и основополагающий путь познания — мистический, все остальные либо вспомогательны и производны от него, либо дополняют мистический процесс, придавая ему какую-то целостность, позволяющую учитывать многообразные способы пребывания человека в мире.

Природу мистического пути познания русские мыслители трактуют примерно одинаково. Мистика — это непосредственное откровение. Откровение — не разновидность познания, поскольку

«не мы в силу нашей ~~собственной~~ активности овладеваем через наш познавательный взор... первоосновой... а, напротив, она сама овладевает нами, проникает в нас и на этот лад открывает себя нам»¹⁹.

Русские философы буквально вторят друг другу, говоря о мистике как способе самораскрытия бытия, самообнаружения истины, о ее свечении и явлении в свете, внутреннем просветлении. Если человек подвиг себя на непосредственный путь связи с миром высших ценностей, если ему открылись тайны духовной жизни, то совершенно иначе перед ним предстанут и пути постижения мира сущего. Так, В. Соловьев подчинил мистике (истолкованной им в духе свободной и научной теософии) эмпирическое познание природы и философско-рационалистическое осмысление сущности бытия. Мистически объятые эмпирия и рацио меняют свой смысл — познание природы перестает быть внешним и чуждым подлинной природе человека и утрачивает свой самодовлеющий характер, мир сущностных связей становится не абстрактно-отвлеченным единством, а обретает содержательность и необходимую прозрачность и ясность.

Признание безусловной ценности мистического откровения позволяет провести определенное ранжирование остальных видов познания и обозначить их границы. Чувственному и умственному опыту доступен мир материальных ценностей, необходимый для жизни мир сущего, но им не дано даже соприкоснуться с неведомым и непостижимым, а потому они находятся в плену благодушного заблуждения, что рано или поздно все можно постичь. Человек, приобщенный к духовным сферам, всегда подзревает о неведомом и непостижимом. Он не склонен к безудержному гносеологическому оптимизму, он явно не прогрессист в оценке человеческих знаний, но и состояние удрученности ему не свойственно, поскольку он устремлен не к многознанию, а к самосовершенствованию, к приобщению к духовной жизни. Эмпирический опыт и рациональная реконструкция бытия неотрывны не только друг от друга, но и от мира духовных ценностей; бездушное знание утрачивает свой человеческий смысл.

Но есть и иная сторона зависимости мистического и эмпирико-рационалистического видов постижения бытия, которая четко выражена, например, у В. С. Соловьева. Мистический элемент сам по себе есть не что иное, как религиозное верование, уходящее и историческими, и психологическими корнями в догматы веры, а свою совершенную форму мистика обретает лишь при содержательном соприкосновении с чувственным опытом и разумом. При такой наполненности, включающей все богатство человеческого общения с миром, мистический элемент утрачивает исключительно религиозный смысл. Открытие мира пробуждает все человеческие

силы — и духовно-нравственные, и чувственно-эмоциональные, и интеллектуально-волевые. И тогда стоит уже говорить не об отдельно взятых эмпирическом и интеллектуальном опыте, а об их единстве — живом опыте, пронизанном и нравственными сомнениями, и эстетическими чувствами, и представлениями о совершенном и несовершенном. Все эти элементы настолько переплетены и взаимосвязаны, что всякая попытка выдвижения одного из них на передний план приводит к искаженному и отвлеченному знанию, что не раз происходило в истории человеческой мысли. И, кроме того, превалирование любого из перечисленных элементов трансформирует целостность человеческих отношений к миру и лишает способности мистического проникновения в мир сущего.

Кстати, о мистическом способе постижения мира свидетельствует и описанная ранее способность схватывать противоречия одновременно в их антиномичности и целостности.

Та роль, которая отводится мистике в постижении мира, позволяет высказать и некоторые общие замечания относительно новой гносеологии.

Определенную логическую завершенность идея мистического откровения (звучит парадоксально — логическая завершенность откровения) находит у П. Флоренского. Процесс познания, отождествляемый им с духовным видением (что становится возможным благодаря нераздельности субъекта и объекта), Флоренский раскрывает как процесс воспоминания: мы получаем знания не извне, а припоминаем в себе.

Душа человека приходит в волнение, охватывается радостью при соприкосновении с символами — вестниками тех первообразов, которые и составляют глубинные и сокровенные недра нашего бытия. Такие символы-вестники Флоренский видит в иконах. В исповедуемой русскими мыслителями новой гносеологии создается столь необычное представление о процессе познания, что уже не кажется переходящим всякие допустимые пределы сопоставление познания с молчанием. И уже находишь глубокий смысл в рассуждении С. Франка: «Единственное, что адекватно святости этой реальности, есть молчание — тихое, неслышное и невыразимое наслаждение ее присутствием в нас и для нас»²⁰. И ведь каждый, кому в жизни довелось хоть раз испытать это святое молчание на могиле своих близких или перед величественным творением рук человеческих, не может не помнить, как в этот миг отлетает все суетное и преходящее, и ты погружаешься в мир подлинных смыслов; и какое-то неведомое дотоле прозрение охватывает тебя чувством светлой радости или тихой печали.

Богатство и, как бы мы сказали сейчас, качественная несводимость различных способов постижения мира влекут за собой и признание многообразия видов знания. Среди них и выделяемые в

традиционной (европейской) гносеологии предметное (= естественное, реальное, фактическое и пр.) знание, а также рациональное (= отвлеченное, рассудочное и пр.) знание и самосознание. Кроме того, в текстах русских философов встречаются и такие разновидности знания, как мистическое, живое, знание-жизнь, знание-вера, знание непостижимого, или «ведающее неведение», сверхчувственное, трансцендентное знание. Этот непривычный для современного читателя перечень далеко не полон. Причем эти виды знания оцениваются русскими мыслителями как высшие, наиболее полные и безграничные. Такая оценка лишней раз подтверждает, что отстаиваемая ими гносеология — разновидность мистической гносеологии.

Наиболее зримо и целостно русская гносеология предстает в учении об истине, хотя правильнее было бы говорить о воззрениях на истину, а не об учении о ней, так как природа истины в этой гносеологии явно противится духу учения.

Начнем с того, что как познание является самой жизнью, так и истина понимается не как отражение жизни, а как то, что вплетено в саму жизнь, ответственно за нее. Так, по Бердяеву, «истина спасает, истина дает жизнь»²¹. От такого же понимания истины отталкивается и Н. Федоров, когда утверждает, что «нет истины ни на Западе по причине розни, ни на Востоке по причине гнета»²². Выходит, что истиной можно владеть, ее можно лишиться, истина может принадлежать всему человечеству или каким-то отдельным его представителям. Подобное толкование в корне расходится с европейской традицией, когда сугубо интеллигентская и рационализированная природа истины подчеркивалась сравнением ста талеров в кармане со ста талерами в голове.

Русские мыслители наделяют истину всеми признаками жизненного явления, погружают ее в жизнь, делают истину ответственной за нее. Поскольку русский образ жизни в первую очередь выверяется нравственными критериями, то и в понимании истины мы обнаруживаем нравственное начало, причем не как отдельную сторону ее, а как само существо истины. У Бердяева, Франка, Флоренского, да и у других мыслителей истина всегда предстает как правда-истина, как истина-справедливость. Ценность истины в том, что она выступает живой правдой, т. е. тем, «чему служит каждый шаг нашей жизни»²³, и является праведным бытием.

Не случайно поэтому русская интеллигенция всегда стремилась соединить правду-истину с правдой-справедливостью. Воспитанный на образцах мировой культуры, этот слой русского общества острее других ощущал тяготы российской действительности, ту несправедливость, которая нагромождалась в ней веками соседства общинных начал с несовместимыми с ними по природе бюрократическими механизмами государственной власти. И потому интеллигент на

Руси это не столько профессионал-интеллектуал, озабоченный поиском и установлением теоретической истины, сколько искатель живой истины, правды. Для этого нужна глубокая внутренняя работа, убеждающая в правомерности этой правды, в ее справедливости и необходимости борьбы за ее осуществление. Теоретическая же истина способна убедить только в необходимой связи вещей. В этом плане показательны слова С. Л. Франка: «Логическая необходимость... относится к области чисто «познавательного света», она покоится на принципе «достаточного основания» как чисто теоретического основания и открывает нам только теоретическую истину — в конечном счете принудительную для нас связь вещей»²⁴.

Как видим, по своей сути истина в классической европейской гносеологии носит вещный характер, как и основы этой культуры в целом. Тогда как в русской гносеологии предстает живая истина, укорененная в насущные проблемы человеческого бытия и потому носящая личностный характер, что отличает и всю русскую культуру. У П. Флоренского мы обнаружили образную характеристику истины: «Истина-Личность, исторически являющая себя, а не отвлеченный принцип; другими словами, Истина — не вещь, а лична»²⁵.

Читая суждения русских мыслителей об истине, нельзя не заметить какого-то благоговения авторов перед ней: раскрывая, поясняя этот феномен, они как бы священнодействуют. Почти все они различают Истину и истины. Истоки, питающие частные истины, в том числе и научные, надо искать в целостной, единой Истине, которая есть одновременно и сущее, и единое, и Все. Выделение Истины и истин — производно от теолого-онтологической иерархии. Н. Бердяев выводит их различие из разделения мира на царство духа и царство кесаря: Истина духовна по своей природе и подчиняет все частные истины. П. Флоренский основательно углубляется в это разграничение и выстраивает на нем целую концепцию, главная идея которой в том, что «наряду с Истиной необходимо существует и истина... Существование истины есть лишь выражение... факта существования твари», и потому «знание Истины делается знанием об Истине. Знание же об Истине есть истина»²⁶. В этой витиеватой выраженной мысли звучит все та же идея — мир высших смыслов, абсолютных ценностей человеческого бытия несет в себе подлинную живую Истину, приобщение к которой может достигать различной степени совершенства, но никогда не будет полным, всеобъемлющим.

Все обозначенные выше свойства истины (жизненность, правдивость, нравственная окрашенность, личностность) позволяют понять, почему для русских мыслителей «нет ничего выше искания Истины и любви к ней»²⁷. Для них любовь и истина неразделимы —

без любви нет истины, но и любовь без истины — лишь подобие любви.

Как видим, все отличительные принципы новой гносеологии реально претворяются в учении об истине. В свою очередь, новизна этой гносеологии в немалой степени обязана своеобразию толкования истины.

Итак, наши предварительные выводы состоят в следующем.

Если считать науку элементом и формой культуры, то мы должны признать возможность самобытной науки на почве русской культуры.

Проведенное исследование убедило нас, что русская культура обладает характеристическими особенностями и в своих глубинных структурах (названных нами метафизическими основаниями), и в своем облике.

Мы попытались рассмотреть русскую культуру со стороны тех ее составляющих, без которых наука в принципе не может состояться, без которых она была бы лишена своих средств и инструментария и с помощью которых задается именно научный способ отношения к миру, и опять мы пришли к выводу, позволившему засвидетельствовать рационалистический характер русской культуры (правда, эта рационалистичность весьма своеобразного типа).

Предпосылки для складывания самобытной науки обнаруживаются и в той гносеологии, которая откристаллизовалась в истории русской культуры.

Теперь перед нами стоит не менее сложная задача — показать, каким же образом были реализованы эти возможности. Для этого мы должны будем обратиться к реальным проблемам существования и развития науки в России. Нам предстоит провести анализ способов и форм самой науки, в которых нашли отражение характеристические особенности русской культуры и ее гносеологии.

2. НАУЧНОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

В наших рассуждениях наступил момент, когда надо выполнять обещанное — перейти от разговора о предпосылках науки к рассмотрению собственно самой науки. Но и этот разговор мы начнем в логике возможного, в логике должного и лишь после обратимся к миру сущего русской науки.

Конечно, впору приступить к описанию реального существования и самочувствия науки в русской истории, но это будет логика

без перехода, логика с перескоком и разрывом в цепи рассуждений. Мы все время вращались в своем исследовании около науки, ставя вопрос лишь о ее предпосылках. Эмпирической базой и материалом для нас была не реальность самой науки, а тексты русских философов, близкие по духу авторскому замыслу.

Было бы по меньшей мере поспешным распрощаться с ними на стадии околonaучных разговоров. Построив канву собственных рассуждений на реконструкции представлений данных мыслителей о характеристических чертах русской культуры, следует дать им слово и в самом важном для нас вопросе. Это интересно еще и потому, что обращение к науке, а тем более выдвижение каких-то моделей науки, на первый взгляд, казалось бы, не отвечает духу философии русских религиозных мыслителей.

Обрисовать культурно-исторический облик и стилевые особенности того, что в наших рассуждениях, может быть, несколько прямолинейно и категорично называется русской наукой, возможно при одном неременном условии — признании самого факта существования этого культурного феномена.

В каком-то смысле мы вновь возвращаемся к проблеме самобытности русской науки. Но в данном контексте нам важна уже не содержательная сторона проблемы, а сам факт ее утвердительного или отрицательного решения русскими мыслителями, а в тех случаях, когда таковое отсутствует, хотя бы косвенное отношение к ее решению интересующих нас персоналий.

Из уже знакомых читателю философов всеединства никто категорично не заявляет, подобно В. И. Вернадскому, что «нельзя говорить о русской науке» или что «такой науки нет»²⁸. Большая их часть «про себя» положительно решает проблему существования самобытной русской науки, а «вслух» они обсуждают конкретные вопросы, напрямую затрагивающие ее особенности. Так, для Н. Федорова необходимость собственной, принципиально новой науки столь очевидна, что он не видит оснований для какого-то иного подхода; он зримо, ярко и детально описывает ее облик, выстраивает, например, собственную классификацию научных знаний в рамках этой новой науки, в корне отличную от контовской (близкой по сути к гегелевской, ставшей отправной для основоположников марксизма).

О позиции П. Флоренского можно судить в основном по каким-то косвенным признаниям и аргументам. Так, он решает вопрос о национально-стилевых особенностях физики: в его статье «Наука как символическое описание» сравнивается английский стиль в физике с французским и немецким. Мы обратимся к их анализу немного позднее, а сейчас лишь отметим, что Флоренский не просто признавал существование национальных стилей, но и исследовал их конкретные черты. Его взгляд на проблему возмож-

ности самобытной русской науки уже известен читателю. К сказанному можно лишь добавить, что Флоренский не заострял внимания именно на русской науке, но методология его исследования вполне допускает ее существование, а в культурологических фрагментах своих работ он и прямо говорит о ней.

Стройную концепцию по данному вопросу создает Н. Я. Данилевский. В его теории культурно-исторических типов науке отводится весомая роль, по его словам, «науки и искусства (и преимущественно науки) составляют драгоценнейшее наследие, оставляемое после себя культурно-историческими типами... они составляют самый существенный вклад в общую сокровищницу человечества»²⁹ (выделено нами.— Н. Б.). И хотя Данилевский скорее славянофил, чем западник, в его концепции явственно ощущается сверхпочтительное отношение к науке, что, как традиционно считается, характерно для западников. Наука наряду с искусством, религией, экономикой, политикой и промышленностью (последняя для него напрямую зависит от науки) становится у Данилевского основой выделения культурно-исторических типов.

Опираясь на исторический материал и современное ему состояние культур, Н. Данилевский утверждал, что каждая из известных цивилизаций способна к преимущественному развитию лишь одной из сторон человеческой деятельности. И, конечно, не было никакого откровения в том, что науку он связывал прежде всего с европейской цивилизацией. Показательно следующее его высказывание: наука — «самый характеристический плод европейского культурного типа развития»³⁰. Демократизм его методологии, а может быть, объективность ученого заставляли Данилевского признать, что и другие цивилизации могли с успехом развивать науку, хотя она и не становилась главенствующей сферой их деятельности. Так, он признает большую заслугу греческой цивилизации в развитии науки, а, скажем, римскую цивилизацию в этом отношении он оценивает невысоко. Любопытны его суждения о времени расцвета научной деятельности в развитии той или иной цивилизации. Поскольку в научной деятельности проявляется наиболее сложное — теоретическое — отношение человека к миру, то своего расцвета наука достигает либо в апогее развития культуры (как это происходило в культуре европейской), либо на ее закате (как это было в античной культуре).

Все эти размышления Н. Я. Данилевского, конечно, интересны, но у читателя может возникнуть закономерный вопрос: а какое отношение они имеют к русской науке? Но в том-то и дело, что они имеют непосредственное отношение и к интересующему нас предмету. Разговор о культурно-исторических типах, о одновременности расцвета различных сторон человеческой деятельности на разных фазах развития цивилизаций был необходим Данилевскому

для того, чтобы выработать теоретические основания для описания и объяснения современного ему состояния русской культуры, а также для предсказания путей развития славянского культурно-исторического типа, в который она целиком и полностью вписана.

При переходе к этому предмету мы обнаруживаем у Н. Данилевского примечательные суждения. По его мнению, вопрос о национальных формах науки уже порядочно устарел (и это в 70-е годы прошлого века!), хотя когда-то он был предметом оживленного обсуждения в отечественной литературе. Приведем ряд аргументов Данилевского в пользу возможности самобытной русской науки. Самый сильный его тезис сформулирован так: «Наука по необходимости должна носить на себе отпечаток национального точно так же, как носят его искусство, государственная и общественная жизнь, одним словом, все проявления человеческого духа»³¹. Правда, подкрепляется этот тезис ссылками на особенности психического склада той или иной национальности, а также на неустранимость субъективных моментов в мировидении, т. е. обосновывается он скорее психологически (или социально-психологически) и гносеологически, тогда как нас интересуют в первую очередь культурологические и историко-научные аргументы. В размышлениях Данилевского о национальных проявлениях науки много наивного и в то же время встречаются положения, которые нуждаются в серьезном осмыслении. Его взгляды на самобытность русской науки (Данилевский трактует ее более обобщенно и называет славянской наукой) нам теоретически близки.

Он констатирует факт слабого развития науки на современной ему стадии славянского культурно-исторического типа: «Нельзя не сознаться, что совершенное до сих пор русским и другими славянскими народами в науках и искусствах весьма незначительно в сравнении с тем, что сделано двумя великими культурными типами: греческим и европейским»³². Относительно искусства, думается, искусствоведы могли бы и поспорить, а вот историки науки будут вынуждены согласиться с этим суждением. Славянские народы у Данилевского не отлучаются от науки раз и навсегда — они способны успешно развивать и эту сторону человеческой жизнедеятельности, но только после расцвета предваряющих науку стадий культуры. Н. Я. Данилевский писал: «Мы видим, что славянский культурный тип представил уже достаточно задатков художественного, а в меньшей степени и научного развития, по которым мы можем, во всяком случае, заключить о его способности достигнуть и в этом отношении значительной степени развития»³³. Правда, он не приводит в подтверждение своего заключения историко-научных фактов, а ссылается на выведенный им же закон не одновременного, а последовательного и постепенного развития отдельных сторон культуры у каждой из

современных или ушедших с авансцены истории цивилизаций. Мыслитель приходит к выводу, что «широкое развитие науки всегда было последним плодом» в развитии цивилизации³⁴. Это означает, что занятие науками ожидает славянские народы в будущем. При этом он высказывает сомнение, что именно наука станет доминантой, определяющей характеристические особенности этого культурно-исторического типа. По его оценке, таким критериям отвечает наука, рожденная европейской цивилизацией, так что сам европейский культурно-исторический тип может быть назван цивилизацией науки, и возможности ее (науки) на этой почве далеко не истощены.

Славянофильские мотивы проглядывают в расчете Данилевского на многообещающую будущность славянского культурного типа, он предсказывает, «что славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом»³⁵. И хотя его высказывания на сей счет осторожны и гипотетичны, все же ему трудно скрыть свои надежды на уникальную историческую миссию славян и России в частности. Для него как для теоретика культуры признание за тем или иным культурно-историческим типом возможности полноценного развития всех четырех основных его проявлений — религии, искусства, науки, политико-экономической деятельности — означает его наивысшую оценку.

Итак, при обсуждении интересующего нас вопроса о науке Н. Я. Данилевский (несмотря на различие направлений и целей наших исследований) высказывает целый ряд положений, которые придадут известное чувство уверенности в правомерности избранного нами подхода. Выделим наиболее значимые из его суждений. Во-первых, это признание возможности национальных форм науки. Во-вторых, установление зависимости национальных проявлений науки от лежащих в их основании, а потому и определяющих их, культурно-исторических типов. И, в-третьих, Данилевский признает то, ради чего и был затеян весь наш поиск — самобытную русскую науку.

Но вот в помещенных в приложение к современному изданию книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» рецензиях известного критика, философа и публициста Н. Н. Страхова с изумлением обнаруживаем такое толкование взглядов рецензируемого им автора, что невольно убеждаешься как можно белое выдать за черное. Н. Н. Страхов пишет: «Наука... одна для всего земного шара, и человек, столь глубоко... преданный науке, как Н. Я. Данилевский, не мог не понимать этой существенной черты. Между тем г. Соловьев преспокойно приписал ему дикое и даже неудобопонятное мнение, что между различными науками одна принадлежит одному типу, другая другому»³⁶.

Перевертывание идей Данилевского с ног на голову произошло, очевидно, от того, что сам Страхов настолько уверовал в общеце-

ловеческую природу науки, что и в чужой концепции он увидел и услышал только то, что хотелось ему. Признание в науке только общечеловеческого смысла и всяческое отрицание в ней национального — это важнейший тезис подхода, среди сторонников которого есть такие крупные и авторитетные деятели науки и культуры, как, например, В. И. Вернадский.

У В. И. Вернадского есть идеи, созвучные концепции Н. Я. Данилевского. Так, он не признавал идеи единой и целостной всемирной истории человечества, он отрицал ее и как реальность, и как научную абстракцию. Самостоятельно или под влиянием произведений Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера, но он по сути воспроизводит их главную идею: «Мы наблюдаем в разных частях земной поверхности совершенно замкнутые и независимые циклы развития, которые лишь с большими натяжками и с большими пропусками могут быть рассматриваемы как части одного и того же исторического процесса»³⁷.

Н. Я. Данилевский как теоретик культуры распространяет этот принцип на все ее конкретные проявления, не делая никаких исключений: не только на религию, искусство, экономику, но также и на науку. И потому он выделяет культурно-исторические типы и национальные формы религии, науки, искусства, экономики и пр.

В. И. Вернадский, величайший ученый-естествоиспытатель, в силу вполне понятных причин из всех проявлений человеческой культуры именно науку выделяет как уникальный по своей сути феномен. Отвергая целостность всемирной истории и идею ее непрерывного, поступательного развития, он разделяет ее применительно к науке: «Если это учение потерпело крушение в приложении ко всемирной истории, оно остается... верным в той своей основной посылке, которая касается хода развития научной работы, научного творчества... Идея бесконечного прогресса, постоянного усовершенствования с ходом времени является той формулой, которая охватывает всю историю этой стороны культурной жизни человечества»³⁸.

Уникальность науки, вызванная непрерывно-поступательным ходом ее развития, придает ей всемирно-исторический (или как его еще определяет В. И. Вернадский), интернациональный, общеобязательный характер.

В. И. Вернадский различает внешнюю и внутреннюю стороны хода развития научной мысли. Внутренняя сторона раскрывает процесс получения научных истин, тогда как внешняя — степень охвата в понимании окружающего, т. е. внешняя сторона, собственно говоря, и представляет научные истины. Внутренняя сторона науки, по мнению Вернадского, схожа с другими формами культуры, «...здесь изменяется форма научных исканий, перемещаются

научные интересы, резко и ярко отражаются историческая среда, искания религии, философии, искусства на ходе и построении научной мысли»³⁹. Научные мировоззрения меняются в течение всех исторических периодов, в разной исторической обстановке, поскольку подчиняются законам культуры, тогда как процесс приращения научных истин и логика их развития не зависят ни от каких факторов. Какие бы перипетии ни происходили в истории человечества, в том числе и с наукой: она может исчезать, начисто утрачиваться, но при ее неизбежном возрождении людям вновь откроются ранее достигнутые истины, и процесс их приращения будет идти с той же принципиальной последовательностью, что и прежде. Подводя итог этим размышлениям, В. И. Вернадский замечает: «Едва ли можно резче представить себе отличие научного мышления от других исканий человечества, его большую и своеобразную независимость от исторической обстановки»⁴⁰. Но именно накопление научных истин, отражающее все более расширяющийся охват действительности, по его мнению, имеет решающее значение в истории науки и составляет ее существо.

В позиции В. И. Вернадского наблюдается некоторая двойственность. Да, он рассматривает науку как элемент культуры, допускает существование таких культурно-исторических регионов, в которых наука как элемент культуры отсутствует (в пример он приводит русскую культуру до Петра Великого). Зачатки научной работы могут произрастать и во вненаучных формах культуры. Но все эти положения не позволяют сказать, что для Вернадского наука по своей природе — явление культуры. Нет, для него она культурно-исторически обусловлена по форме, но не по содержанию, не по сути, не в своих основаниях. Сравнивая различные проявления культуры по восприимчивости культурного воздействия, В. И. Вернадский совершенно особняком ставит науку. Он пишет: «Ничего подобного (подобного другим формам культуры.— *Н. Б.*) нет в научном творчестве. Жизнь данного народа играет в нем чисто внешнюю, служебную роль. Она определяет лишь оттенки и формы научного творчества и не касается его существа»⁴¹. А отсюда с неизбежностью следует и его главный вывод — существует единая наука, идет «мировая научная работа», «мировое научное движение», поэтому нет не только русской науки, но и европейской, а есть лишь одна интернациональная, общечеловеческая наука. Не вправе ли мы из всего сказанного заключить, что для Вернадского наука настолько уникальный элемент культуры, что выпадает из поля ее действия. В этом и состоит двойственность его позиции.

Столь подробная характеристика позиции В. И. Вернадского необходима нам для того, чтобы продемонстрировать читателю мнение, отличное от нашего: самобытной русской науки нет и в

принципе быть не может. Представив В. И. Вернадского как оппонента в этом главном для нас вопросе, мы безмерно усложнили свою задачу, так как становится очевидным — нужны контр-аргументы, достойные столь серьезной фигуры.

Итак, русские мыслители не проявляли единодушия в вопросе о возможности самобытной русской науки. Мы не ставим себе цели обнаружить какие-то закономерности в размежевании известных нам мыслителей или выяснить причины появления той или иной позиции. Хотя, безусловно, есть здесь и свои закономерности, и свои причины. Одна из них лежит на поверхности: славянофилы настроены на признание своей, отличной от европейской, науки, а западники чаще всего ратуют за единую общечеловеческую науку, отождествляя ее, как правило, с европейским типом науки. Но все эти подходы требуют самостоятельного исследования, где не последнее место займут и личностно-психологические факторы.

Мы же поступим далее так. Оставив в стороне негативные решения вопроса о возможности самобытной русской науки, попытаемся представить в виде некоторой целостности единичные, чаще фрагментарные и разрозненные суждения о русской науке тех мыслителей, которые допускали самобытность ее существования.

Так, Н. Ф. Федоров различал городскую, или, как он еще называл ее, ремесленно-мануфактурную науку европейского толка, и сельскую, крестьянско-христианскую науку, которая пустила свои корни еще в Византии, но в силу исторических обстоятельств не получила там дальнейшего развития, но имеет реальный шанс найти свое продолжение в России. П. Флоренский при всем своем уважении к европейской науке не просто признавал ее несовершенство, но настаивал на ее неподлинности и говорил о насущной потребности создания науки на иных основаниях. Показательна сия резкая его филиппика: «Кто занимается естествознанием, не с природою живет, а силится создать ей тюрьму из понятий, ибо такова именно сущность современного естествознания, разоблаченная приверженцами-предателями его, современными неокантианцами и др. гносеологами, особенно же маржбуржцами»⁴². Эта оценка стыкуется с его критикой западной гносеологии и эпистемологии, он не приемлет дух рационализма, господствующий и в самом естествознании («тюрьма из понятий»), и в его методологии.

В противовес «тюрьме понятий», в которую упрятано современное естествознание, П. Флоренский говорит о «чувстве природы» — именно оно, это особое чувство единения с природой, гармонии с ней, и является реальной предпосылкой подлинной науки. Разобщенность с природой, ощущение ее необузданной силы, в лучшем случае способны приоткрыть внешние, поверхностные связи окружающего мира или, как говорит Флоренский, «кожу вещей». На таких основаниях могли появиться только формальные науки —

арифметика, геометрия, отчасти астрономия. Эти рассуждения мыслитель подкрепляет материалом из истории математики. Флоренский подводит своих читателей к мысли, что на ранней стадии развития человечества «реальная наука невозможна, ибо как же изучать хаос»⁴³.

Когда же становится возможной подлинная наука? Ответом на этот вопрос становится обоснование религиозной природы науки, религиозного ее происхождения. Флоренский пишет об этом так: «Два чувства, две идеи, две предпосылки необходимы были для возможности возникновения науки: во-первых, чувство и идея, имеющая своим содержанием закономерное единство твари... во-вторых, чувство и идея, утверждающие подлинную реальность твари, как таковой»⁴⁴.

Чувство закономерного единства твари возникает из идеи Единого Бога, ведь только тогда окружающий мир перестает быть нагромождением случайностей, где могут устанавливаться лишь стихийные связи, и предстает не в хаотическом беспорядке, а как гармоничный космос с его закономерными отношениями и providенческим (от Божьего Провидения) порядком.

Кроме того, человеку как божьему творению важно проникнуться чувством свободы. Как мы уже отмечали, христианской онтологии внутренне присуще антиномичное по своей сути признание самостийности и самодостаточности твари, что и означает ее свободу. Только обладающий таким статусом сотворенный мир в лице человеческого способен задаться вопросом о природе окружающего мира и попытаться проникнуть в его глубь. Разговор о предпосылках науки Флоренский подытоживает так: «Провидение Божие и свобода твари составляют в своей антиномии один догмат,— догмат о любви Божьей к твари, имеющей свою основу в идее о Боге-Любви, т. е. о Троицизме Божества. Эта антиномия во всей своей решительности является основой современной науки; вне ее — нет науки»⁴⁵.

Как видим, Флоренский последователен: приняв религию за основу культуры, к ней же как к первопричине он сводит и природу науки, являющейся элементом культуры. Он не считает себя первооткрывателем в этом вопросе и ссылается на немецкого логика Христофора Зигварта, у которого он обнаружил сходные идеи о предпосылках науки. Х. Зигварт, например, считал, что наука стала возможна только с возникновением монотеистических форм религии — иудаизма и христианства.

Религиозный смысл науке придавал и В. С. Соловьев. Объясняя глубинную целесообразность природы как предмета науки, он пишет: «...истинное познание... предполагает истинное-сущее, или абсолютное. Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, не абсолютного... сверхприродное существо Божие требует

природы для проявления божества своего»⁴⁶. И это не единичное высказывание, а позиция мыслителя; Соловьев не просто рассматривает науку как одну из форм человеческой жизнедеятельности, но и раскрывает ее высший смысл; и усматривает он его в том, что человек живет не только в природном мире, который и становится предметом науки, но и в мире безусловных, абсолютных ценностей, который может проявить себя не иначе, как через реальные условия человеческой жизни.

Несколько в ином ключе о религиозной сущности науки писал Н. Ф. Федоров. Для него наука, отделенная от религии и искусства, — это неполная, а главное, неподлинная наука: «Религия, наука, искусство — все это силы собирающие; но, взятые в отдельности, они немощны; а между тем в настоящее время они существуют только в отдельности!»⁴⁷ По тексту федоровской «Философии общего дела» можно судить, что из этих трех форм человеческой жизнедеятельности мыслитель придает главенствующее значение религии, а потому и ратует за «синтез науки и искусства в религии»⁴⁸. Именно с религией он связывает главное человеческое дело — дело воскрешения предков, а наука в этом деле выступает все-таки как средство. Наука, не ориентированная на великое религиозное дело, — пустая, зряшная наука, она способна лишь тешить себя забавами мануфактурного дела, которое есть суэта, отдаляющая от собственно человеческого в человеке.

Как видим, у русских религиозных мыслителей вырисовывается весьма отличное от традиционного представление о науке. Оно зиждется на качественно ином понимании ее смысла (сейчас в лучшем случае определяют целевую направленность науки). И это уже в самом начале поиска заставило нас выйти за пределы собственно науки и обратиться к метафизике русской культуры, представив ее через одно из важнейших направлений философской мысли России.

Демонстрируя религиозную природу и смысл отстаиваемой русскими мыслителями науки, мы оставили в тени еще одну выделяемую ими ее отличительную особенность, с которой по сути и был начат разговор, — чувственное основание этой науки. Как утверждал П. Флоренский, наука и в частности естествознание невозможны без чувства природы. Это чувство не дается от рождения, оно воспитывается и формируется культурной и религиозной средой. По мнению Флоренского, «чувство природы рождалось и рождается не в душе «умеренных», протестантствующих и всячески-рационализирующих омиусиан, потворствующих рассудку, а у аскетов и обуздателей рассудка и строгих подвижников, у совершителей подвига, — у приверженцев омоусии»⁴⁹. Не вдаваясь в важную для теософии Флоренского дискуссию об омиусианах и омоусианах, упростим смысл данного высказывания: рационализи-

рующие протестанты, претендующие на роль зачинателей науки и первенство в ней, на самом деле не достигли и подступов к науке, поскольку не способны испытывать подлинного чувства природы. Говоря о чувстве природы как основании и средстве научного исследования, Флоренский под наукой подразумевает нечто в корне отличное от того, что в Европе получило название положительных наук, или естествознания.

Удивительное дело! В. И. Вернадский также апеллирует к чувству природы и считает, что наука невозможна без него. Но его выводы, как небо от земли, отличаются от суждений Флоренского. Вернадский пишет: «Чувство природы, столь ярко сказывающееся в выборе мест для монастырей и неразрывно связанное с самоуглублением человеческой личности, ни разу в течение долгих веков не вызывало в русских монастырях работы научного углубления в окружающее... Духовенство в вековой своей жизни прошло через русскую природу, научно ее не видя и ею не затронутое в своем мышлении»⁵⁰.

Примирить позиции этих двух талантливых мыслителей можно, только допустив, что под наукой и научным подходом к природе каждый из них понимает свое или, другими словами, что они говорят о разных науках. В. И. Вернадский по существу отождествляет науку с ее европейским типом, поэтому красота природы должна пройти прежде всего через мышление, через рацию.

Положив в основу науки чувство природы, Флоренский не отрицает и роли мышления, но это иное мышление. Он различает теоретическое знание и «теоретическое созерцательное ведение». Деятельность мышления во втором случае органично сопряжена с любовью к красоте, т. е. с чувством в собственном и подлинном смысле слова, тогда как теоретическое знание остается даже и во всех своих утонченных формах в сфере мыслительной деятельности, хотя бы и достигающей вершин мудрости.

Флоренский решительно выступает против сугубо мыслительно-го постижения природы, он отказывает такому способу познания в подлинном видении природы: «Как в древности люди... боровшиеся с «суеверием» религии ради рационального познания, ничего на самом деле не познавали, да и не старались познать... так... и сейчас церкво-борцы всяких сортов, откалываясь от Церкви то под предлогом, что она «стесняет» исследование, то обвиняя ее в неприязни к твари, сами не знают этой, защищаемой ими, твари, не занимаются ею и едва ли видят из «природы» что иное, кроме диванов салона и газет»⁵¹.

Мир чувств столь значим для Флоренского именно потому, что он придает происходящему ощущение жизненности, а только оно и способно вывести на путь искреннего постижения и признания высших смыслов человеческого бытия.

В вопросе о чувстве природы расхождения Флоренского с Вернадским столь велики, что порой кажется, что некоторые его суждения нарочито сформулированы в пику взглядам Вернадского. (Хотя, судя по их переписке, они отнюдь не воспринимали друг друга как оппонентов.) Приведем одно из таких заостренно полемичных высказываний Флоренского: «Переживания внутреннего опыта — для всех времен и народов, научные же мнения — дело текущей и изменчивой моды, постоянной нисколько не более, чем мода на дамские шляпы или рукава»⁵². У Вернадского же все наоборот: постоянна и устойчива к переменам наука, научные факты и эмпирические научные обобщения, а изменчивы и склонны приспособляться к вкусам, национально-культурным традициям — искусство, религия и философия, основанные на непредсказуемых и постоянно сменяющихся чувствах.

Но все же нельзя не отметить такого момента. Вернадский как бы подтверждает мысль Флоренского о глубинной связи науки и религии. О взаимозависимости науки, религии и философии он рассуждает неоднократно, и это скорее уже осознанная позиция, чем просто красочные примеры или обмолвки. Хотя и в этом вопросе их мнения далеко не совпадают. Вернадский пишет о европейском христианстве и духовенстве, тогда как Флоренский — о православной ветви христианской религии и о новом, явно не европейском, типе науки. И главное, что их отличает: Флоренский настаивает не просто на взаимозависимости науки и религии, а на религиозной природе науки, ее религиозном происхождении и смысле, тогда как для Вернадского религиозное мышление (магия, теология и т. п.) — лишь один из возможных исторических корней науки.

Из отрывочных и, казалось бы, случайных размышлений о науке, вкрапленных в философские, искусствоведческие и теософские произведения, поэтапно и поаспектно воссоздается довольно сложный и внутренне стройный облик науки, в своих основаниях принципиально отличной от ставшей уже стандартом европейской науки.

Предпосылки и смысл этой новой науки глубоко религиозны, для своего возникновения она требует не отточенного интеллекта, не веками пестуемой рационалистической подготовки мышления, а воспитания утонченно-интимного чувства природы.

Предмет европейской науки, как к нему ни подходи,— это уже мыслительно обработанное бытие и именно потому рационально постижимое. Отечественные мыслители отстаивали онтологическую основу мира науки. У С. Л. Франка данная идея выражена так: «Непредвзятая установка требует усмотрения... рациональности, осмысленности как конститутивного момента самого мирового бытия»⁵³. Не человеческая мысль обрабатывает мир до рациональ-

ности, а он сам по себе «внутренне осмыслен». Осмысленность мира сущего не задается наукой, напротив, наука подстраивается под его онтологию.

Что в онтологии бытия черпает наука? Мировая закономерность, стройность и ладность мира, космос твари — вот достояние науки. Истоки подобного состояния мира коренятся в том, что «этот закон вселенной, это Мировое число, эта гармония сфер, дарованная бытию тварному, коренится всецело в Боге-Слове»⁵⁴.

Проводником Бога-Слова в науке становится такая черта метафизики русской культуры, как логосность. Мир науки (и ее предмет в том числе) поддается рациональному и теоретическому постижению в силу того, что он погружен в логосное по своей природе, внутренне осмысленное пространство бытия. Наука — лишь сторона целостной и конкретной жизни. Все, что пронизывает жизнь, проникает и в науку. Религиозные истоки тварного мира в науке предстают главным образом через идею Логоса-Слова. В таком толковании нет ничего неожиданного; в главе «Рационалистична ли русская культура?» мы уже пытались показать, что особый тип рациональности русской культуры заключается в его религиозной природе и предстает через идеи логосности, софийности и словесности.

Основополагающую роль этих идей применительно к науке подтверждает П. Флоренский. Его мнение для нас очень ценно, ибо он не только философствующий мыслитель, но также и ученый, а потому, помимо гипотетических представлений, он опирался и на собственный опыт, какое-то лишь ему ведомое чувство науки, когда утверждал: «Вся наша наука, — говорю не о богословской науке, а о науке вообще, о духе научном, — вся целиком построена она на идее Логоса, на идее Бога-Слова»⁵⁵.

Наука как форма культуры конкретна, в силу этого она и не сливается с другими формами жизни. Будучи в этом смысле определенностью, наука имеет свои пределы. В русле религиозного толкования природы науки мы также приходим к наличию у нее определенных границ. Что же выпадает из поля зрения науки, что находится вне ее компетенции? По Флоренскому, вне средств и методов научного исследования стоят «нарочитые дары Духа Святого»⁵⁶, такие проявления человеческой жизни, как вдохновение, творчество, свобода, устремление к красоте и сама красота, любовь к цели, подвиг, ценность плоти и многое другое, что, скажем, у Франка предстает как непостижимо-чудесное и непонятное, а также как жуткая сфера панических и демонических сил. Другими словами, перечисленные проявления человеческой жизни есть не что иное, как мир онтологической иррациональности, интимно-человеческого или богочеловеческого, а потому по сути своей рационально непостижимого. Хотя Франк склонен был

полагать, что в отличие от традиционной науки, освоившей только мир предметного бытия, объективно противостоящего человеку как некое «Оно», новейшая наука начинает постепенно пробиваться к осознанию противоречивости и целостности мира. В том, что в этом — будущее науки, что ее предметом должна стать своеобразно схваченная целостность бытия, ускользающая от логической определенности, не сомневается и Флоренский. Он приводит в пример математику, попытка арифметизации которой показала, что построить все выводы на основе строгой логической доказательности невозможно, поскольку интуиция, изгоняемая через дверь, неизбежно влетает в окно. Размышляя над основаниями математики, Флоренский приходит к достаточно общему выводу: «Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду, — в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого. Таков разумный подвиг в арифметике»⁵⁷.

Воссоздаваемый нами по отдельным высказываниям русских мыслителей предмет науки нового типа кажется противоречивым. Возможно, это и так, но это не формально-логическая противоречивость, а скорее антиномичность. Антиномичность науки — это результат сплетения, с одной стороны, антиномичности мышления, формируемого русской культурой, и противоречивого сочетания внутренней осмысленности и иррациональности в онтологии самого бытия — с другой.

Тем самым себестоимость и конкретность науки (точнее сказать, наших представлений о ней) постоянно пребывает и столь же постоянно исчезает. Такая смысловая неустойчивость и неопределенность заставляет задуматься о правомочности использования самого понятия «предмет науки». Ведь не только собственно предметное бытие попадает в поле зрения науки нового типа. Более удачно определение «мир науки»: «“Мир” не совпадает с тем, что, с точки зрения научного... сознания есть “действительность” или “предметное бытие”»⁵⁸.

У С. Л. Франка мы находим такую трактовку понятия «мир», которая, сохраняя себестоимость науки как формы культуры, в то же время преодолевает традиционно-рационалистическое ее толкование: «Мы можем определить “мир” как единство или целокупность всего, что я испытываю как нечто внутренне непрозрачное для меня... “мир” есть единство и целокупность безличного бытия, — реальность, которая... в своей огромной, всеобъемлющей целостности, и в своих отдельных частях и силах выступает передо мной и действует на меня как некое “Оно”»⁵⁹. Есть какое-то тонкое, словесно неуловимое различие между «предметным бытием», втянутым в сферу исследования традиционной науки, и «безличным бытием», входящим в мир науки как формы

русской культуры. Этот мир являет собой некое самостоятельное начало. И в то же время из мира как безличного бытия выпадает интимная внутренняя сторона человеческой жизни, а также духовный опыт постижения высших смыслов и абсолютных ценностей.

Заметим также, что в толковании Франка мир науки окрашен чувственностью. Повторим: у Франка «мир» — это все, что «я испытываю как нечто внутренне непрозрачное».

Понятие «мир науки» входит в основания науки или, как бы мы сейчас сказали, — в метанаучные основания. Столь же фундаментальным для искомой науки является понятие закона. Как и у понятия «мир», его истоки также просматриваются в идее логосности русской культуры, сопряженной с ипостасью Бога-Слова.

Идея логизма воплощена в единообразии законов природы, что представляет собой важнейший постулат науки, который ранее мы, следуя Флоренскому, оценили как одну из ее религиозных предпосылок. Понятия, раскрывающие смысл закона, содержательно близки европейскому толкованию закона науки, но в то же время наполнены своеобразием.

У Флоренского находим такое пояснение: «Русское понятие слова “закон” онтологично, — не юридично и почти равносильно Платоновой идее»⁶⁰. Идея, Логос, закон — близкие, а в чем-то и совпадающие по смыслу понятия. Они раскрывают гармонию и стройность мира, связную целостность и порядок, согласованность его частей, представляя мир как космос. При такой трактовке понятия «мир» и «закон» оказываются спаянными воедино и определяются друг через друга. Флоренский обнаруживает в них еще один важный аспект, который лишний раз подтверждает, что фундаментальные понятия вбирают в себя смысловую нагрузку всей культуры. Он пишет: «В понятии мира русский язык подчеркивает моменты стройности, согласованности. То же — и в греческом языке. Разница та, что русский народ видит эту стройность в нравственном единстве вселенной, разумеемой наподобие человеческого общества, — как мир — общество, а греческий народ — в эстетическом строе ее»⁶¹.

Высвечивая контекст размышлений русских мыслителей о законе, невольно убеждаешься, что и в этом, казалось бы, сугубо научном понятии, обнаруживаются такие тонкие слои смыслов, которые с точки зрения традиционной науки были бы попросту отброшены как ненаучные. Вот пример в подтверждение сказанного. «Технологию» закона, внутренний механизм его действия П. Флоренский описывает так: «Закон есть за-кон, т. е. граница, черта, предел. Это — естественное, истинное очертание явления, и вне сего очертания, преступая его, явление делается уже ходящим «путями своими», блудящим, а не божьим»⁶². Истинный путь в мире сущего тождествен божьему предначертанию, закон и

указует допустимые пределы, меру естественного, истинного состояния явлений, переход за границы которой разрушает гармонию и целостную связность мира, его непрерывный и плавный ход. Выход за кон есть хаос и власть беззакония. А поскольку в понятиях «космос» и «закон» воплощается и нравственно-религиозный смысл, то беззаконие и хаос оцениваются как грех. И тогда воистину «законом познается грех», ведь «Грех есть Беззаконие, есть извращение Закона, т. е. Порядка, который дан твари Господом, того внутреннего Строя всего творения, которым живо оно... Вне Закона, Грех — ничто»⁶³.

Из толкования мира науки, отстаиваемого отечественными мыслителями, следует, что помимо безличной сферы сущего она включает в себя нравственное и религиозное начала. И, стало быть, сама сердцевина утверждаемой ими науки несет в себе принципиально иное содержание в сравнении с европейской. То, от чего та веками стремилась освободиться, что в ней рассматривалось как отступление от науки, становится сущностью лелеемой русскими мыслителями науки и составляет ее самобытность.

Каким же образом становится мир науки? Другими словами, как конкретизируется ранее исследованный нами принцип соответствия применительно к науке?

При рассмотрении данного вопроса мы будем ссылаться преимущественно на П. Флоренского (как, кстати и при исследовании культурологического принципа соответствия), ибо он один из немногих, кто видел и ставил данную проблему и давал ей решение в русле, позволяющем признать самобытность русской науки. Наиболее интересна и значима в этом отношении его статья «Наука как символическое описание».

Первое, что хотелось бы отметить, — в рассмотрении национальных проявлений принципа соответствия в науке Флоренский более лоялен и терпим, чем при оценке культурологических вариантов данного принципа. В науке он был весьма критично настроен лишь к эвклидово-кантовской картине мира, да и то потому, что ей придавали уникальное значение и принимали ее за единственно возможную.

На примере физики (как передовой области научного знания, путь которой должны пройти все остальные науки) Флоренский, обильно цитируя крупнейших ее представителей — Герца, Маха, Дюгема и др., показывает существенные отличия между способами представления действительности в английской (материковой) и франко-немецкой (континентальной) ее разновидности. Флоренский признает право на существование и английского, и франко-немецкого стиля физики. (Какое тонкое различие! Мы же до сих пор зачисляли оба эти явления в разряд европейской науки.) Больше того, он не просто видит особенности каждого из них, в

его изложении эти особенности обретают характер существенных различий. Симпатии его явно на стороне английской физики; из чего мы склонны предположить, что он не возражал бы против применения аналогичных методов, составляющих в своей совокупности своеобразный принцип соответствия, и в русской науке. И еще один аргумент, может быть, даже и решающий, в пользу такого вывода. Те черты, которые Флоренский обнаруживал в английской физике, соответствуют содержанию и духу общекультурного принципа соответствия, каким он видел его в русской культуре.

Если кратко выразить принцип соответствия, заданный русской культурой, и те методы изучения, которые составляют национальные особенности английской физики, то это не что иное, как символизм, отсюда и название статьи Флоренского — «Наука как символическое описание».

Как же символизм может отвечать духу научного исследования? Начнем с того, о чем мы уже говорили при характеристике общекультурного принципа соответствия: идея символа у Флоренского сопряжена с естественностью и, напротив, все, что ей противостоит, — условно и искусственно. Выражая свои симпатии к английскому стилю в физике, он пишет: «Нам полезнее обратить взор к уму английскому, не терпящему в науке придворной чопорности и условного, задним числом наводимого единства, — к отважной мысли, показывающей себя в незаштукатуренном и неприукрашенном виде, с теми скачками, неувязками, противоречиями и отступлениями, которые свойственны живой, не препарированной умственной деятельности»⁶⁴.

Гимн естественному, природному, связанному со стихией бытия звучит у П. Флоренского и в рассуждениях о физике: «Английскому вкусу нравится дерево с его естественными волокнами, незакрашенное масляной краской, нравится все возможно непосредственно добытое из земли, из леса, из моря»⁶⁵.

Естественность самой физики проявляется в том, что англичане создают свои теории как модели, как картины физических законов, не ставя перед собой цели выстроить строгую классификацию физических законов или дать единственно допустимое и единственно возможное объяснение. Даже математическую часть теорий у английских физиков можно рассматривать как своеобразную картину или модель. Если континентальная физика строго логична, полагается главным образом на интеллектуально-рационализированную деятельность, то материковая при полном равнодушии к строгим логическим построениям отдает предпочтение наглядно-мыслимому и чувственному содержанию, здесь есть где разгуляться фантазии и воображению — именно поэтому ее теории и предстают как модели и картины.

Всякое логически строгое и математически точно выверенное знание претендует на единственность, на невозможность какого-либо иного толкования одних и тех же явлений. Иначе говоря, континентальные теории стремятся передать саму метафизическую сущность изучаемого и потому предстают как объяснения.

Совсем иначе обстоит дело с английскими теориями. Они не притязают на единственность и окончательность, а будучи частичными, налагаются друг на друга, пересекаются между собой. Не полагаясь на точность и правильность, свойственные логическому выведению и доказательству, английские теории обречены на гипотетичность. Не претендуя на тождество с метафизической сущностью явлений, модели-теории предстают не как объяснения, а как описания. Описание по своей природе не может быть единственным и окончательным: каждое данное описание может быть дополнено, сопоставлено, противопоставлено и т. д. другим. И если объяснение сопряжено с единственностью, конечностью, то описание — с бесконечностью, беспредельностью.

Поскольку каждая данная модель-описание не подменяет собой сути изучаемого явления, а становится лишь одним из возможных образов (а точнее, системой образов), манифестирующих эту сущность, то теория подобного типа есть не что иное, как символ. Противопоставляя материковый тип физической теории континентальному, Флоренский отмечает: «Объяснение хочет снять самое явление, растворить его реальность в тех силах и сущностях, которые оно подставляет вместо объясняемого. Описание же символами нашего духа, каковы бы они ни были, желает углубить наше внимание и послужить осознанию подлежащей нам реальности»⁶⁶.

И как глубинный смысл русской иконы состоит в том, чтобы быть зримым свидетельством невидимого мира духовных сущностей, так и теория-модель не должна переходить своих границ — претендовать на то, чтобы быть чем-то иным, нежели символом. Флоренский эту идею выразил так: «Символ перестал бы быть символом и сделался бы в нашем сознании простою и самостоятельной реальностью, никак не связанною с символизируемым, если бы описание действительности предметом своим имело одну только эту действительность: описанию необходимо, вместе с тем, иметь в виду и символический характер самих символов, т. е. особым усилием все время держаться сразу и при символе и при символизируемом. Описанию надлежит быть двойственным»⁶⁷.

Флоренский настаивает на том, что у научных образов, как и в музыке, поэзии, живописи и в других сферах человеческой деятельности,— символическая природа. Это позволяет отнести их к явлениям культуры, поскольку символ как воплощенное не совпадает с воплощаемым и в то же время будит внимание и

познавательную активность, заставляя быть настороже и признать за познавательными образами более глубокий смысл, связанный с миром метафизических сущностей и абсолютных ценностей культуры.

На этом же активно настаивал и В. С. Соловьев, которого не устраивали ни эмпиризм (Флоренский чаще всего квалифицирует его как натурализм), ни рационализм (у Флоренского вариант континентальной физики), поскольку за миром явлений и абстрактных сущностей они не могли узреть мира абсолютных смыслов.

Кто же тогда способен творить в науке (равно как и в других сферах культуры)? В статье «Наука как символическое описание» дан такой ответ: «Право на символотворчество принадлежит лишь тому, кто трезвенной мыслью и жезлом железным пасет творимые образы на жизненных пажитях своего духа. Не виртуозность разработки, но аскетическое трезвение в самом буйстве творческих порывов есть признак истинного творчества»⁶⁸. Итак, аскетическое трезвение, сдерживающее буйство творческих порывов, по Флоренскому,— необходимое условие подлинного творчества.

Чем же задается в культуре это аскетическое трезвение? По работам Флоренского можно судить, что эта миссия возлагается на канонические формы. У него мы находим любопытные размышления о роли канона в искусстве и религии. И как это ни парадоксально, он допускает канон и такое конкретное его проявление, как догмат, и в науке. При этом хотелось бы отметить, что речь идет не о метафорическом сравнении каких-то научных явлений с каноном и догматом, а о непосредственном приложении идеи канона.

Возможность такого приложения идеи канона обусловлена, очевидно, тем толкованием канона, которое дает ему Флоренский. Для него канон — это «сгущенный разум человечества», канон заключает в себе всечеловеческий смысл, абсолютные ценности мира сущего. Ранее, раскрывая процесс символотворчества в науке, мы отмечали, что символы (в том числе и в науке) и манифестируют собой этот мир вечного, всечеловеческого, абсолютного. «Принятие канона есть ощущение связи с человечеством и сознание, что не напрасно же жило оно и не было без истины, проверенное и очищенное собором народов и поколений, оно закрепилось в каноне»⁶⁹.

При таком толковании идея канона из церковно-религиозной вырастает до общекультурной идеи, способной регулировать человеческую деятельность.

В этом контексте правомерно будет говорить о каноническом характере отстаиваемой русскими мыслителями науки.

Идея канона в науке предстает у Флоренского и в догматическом своем воплощении. (Уж этот-то смысл, казалось бы, совсем

невозможен в науке: наука и догма несовместимы.) Он считает, что по своей природе догмат есть канон вероучения. Догмат, с точки зрения рассудка, антиномичен, а потому в нем осуществляется сверхрассудочный синтез. Он по сути своей являет собой некую новую духовную реальность, неподвластную логике доказательств, он самодоказателен, а потому и сверхлогичен. И если традиционная наука всячески отрешивается от догматизма, сводящего ее к абсолютному знанию, к непререкаемым истинам, если догмат становится в ней синонимом ненаучности, то для русских философов догматы в науке вполне допустимы. Тот же Флоренский замечал, что «догмат — не есть нечто вовсе невиданное и неожиданное в науке. Он осуществляется очень часто, например, в построении так называемых иррациональных чисел»⁷⁰. Образ иррационального числа требует необычной логики, всякая попытка мыслить его в логике рациональных чисел приводит к противоречиям. Введение иррациональных чисел потребовало переосмысления онтологии математики, что позволило в некотором абсолютном мире объединить как относительные сами по себе, в отдельности, мир рациональных и мир иррациональных чисел.

В контексте, где становится допустимым сопряжение науки с догматом, иначе прочитываются и обвинения в догматизме. Так, совсем непрозрачным оказывается смысл такого высказывания Н. Бердяева: «Русские не скептики, они догматики, у них все приобретает религиозный характер, они плохо понимают относительное. Дарвинизм, который на Западе был биологической гипотезой, у русской интеллигенции приобрел догматический характер, как будто речь шла о спасении для вечной жизни»⁷¹. При первом прочтении улавливается лишь негативная оценка русской интеллигенции, но в контексте вышеизложенного можно сказать, что Бердяев фиксирует то, что действительно было присуще научной интеллигенции России: поиск высших смыслов и абсолютного во всем относительном, придание строго научным построениям религиозно-нравственного значения.

И, наконец, затронем еще один аспект, касающийся системы науки.

Какой виделась отечественным мыслителям иерархия научного знания, какие соподчинения и зависимости допускали они в ней? В самой постановке этого вопроса еще витает дух традиционной науки, замкнутой в себе самой и самодостаточной, для построения иерархии которой можно было взять за основу принцип усложнения предмета науки, начиная с математики и кончая социологией, или принцип восхождения от низших природных форм и состояний материи к высшим и т. п.

Подход к решению этой проблемы у русских философов принципиально отличен от европейского: в ином свете предстает и

сама иерархия наук, и основания для ее построения. В подтверждение приведем две позиции — В. Соловьева и Н. Федорова.

В. Соловьев признавал законность требования создать целостную и связную систему наук, но основанием такой системы у него служит субординация трех основных начал человеческой жизни: природного (рождающего фактические знания, естествознание), интеллектуального (с которым связана сфера отвлеченно-философского знания) и безусловного начала (как мира высших смыслов и абсолютных ценностей), которое постижимо лишь мистическим способом. Истинное знание возможно лишь как синтез естественного (природно-фактического) и мистического знания, а осуществить этот синтез призвано рационально-философское средство познания. Великий синтез способен вылиться в свободную научную теософию, где соединение указанных форм знания будет органичным и жизненным, а не искусственно-формальным. Это возможно, по мнению В. Соловьева, только при одном условии, когда все начала человеческой жизни будут пронизаны эстетическим отношением. И в первую очередь искусство способно поддерживать и пестовать свободную творческую деятельность, именно в искусстве может сотвориться действительность, отвечающая природе человека. И, стало быть, великий синтез, имеющий своей целью создание свободной научной теософии, возможен лишь при внутреннем единении науки и искусства, понятого как способ организации новой жизни.

Подход Н. Федорова к данной проблеме также неординарен. Для него вся система наук должна прежде всего соответствовать сельскому образу жизни, а не городскому, как это было раньше. Городское знание чаще всего оказывается губительным для сельской жизни. Чтобы преодолеть его пагубное влияние, на передний план в системе научного знания Федоров выдвигал астрономию. Астрономия для него превыше всего, ведь она наблюдает и учитывает видимое движение Солнца по зодиаку, а значит, и его воздействия на земные погодные и климатические условия. Заметим, что Федоров отстаивал коперниканскую астрономию, поскольку она побуждает человека стать деятелем и не быть простым созерцателем: «Человек, по коперниканскому учению, есть обитатель ничтожнейшей частички безмерной вселенной, а... вся астрономия есть лишь мнение этого ничтожного обитателя этой частички; и чтобы это мнение стало истиною, стало действительностью, нужно человека сделать обладателем всей вселенной, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом»⁷².

Особое место в системе наук Федоров отводил астрономии еще и потому, что она способна объединить под своей эгидой все отрасли знания — механику, физику, химию, биологические дисциплины, историю, палеонтологию и др. Астрономия выходит

за горизонт земных связей и придает небесно-космический характер предметам исследования всех наук. Соединить все науки в астрономии, по Федорову, «значит обратить их в небесную механику, физику, химию; а рассматривая растительную и живую жизнь как проявление кажущегося движения солнца или действительного движения земли, мы будем иметь небесную ботанику и небесную зоологию; небесная же история говорит о существе живом, почувствовавшем сиротство и обратившемся к небу... осиротевшее существо возвращает жизнь родителям и приобретает бессмертие себе»⁷³.

Как видим, система научного знания у Федорова отвечает его нравственно-мировоззренческим установкам и подчинена главной его идее — идее воскрешения предков как общего дела человеческого братства.

Федоровская единая наука, как и соловьевская, мыслится в пространстве искусства — искусство способно придать науке статус реальной действительности, наука вне искусства остается лишь проектом. В чем истоки этой преобразующей силы искусства? Во-первых, искусство по своей природе ориентировано на воссоздание, на творчество, и в этом — его божественный смысл. И, во-вторых, искусство даже на птолемеевской стадии своего развития (а Н. Ф. Федоров различал птолемеевское и коперниканское искусство) в форме храмового искусства (как вершины эстетического освоения мира) преодолевает земные границы и устремляет человека в космос — подлинное пространство человеческого бытия, будущую среду его обитания. Понять федоровскую систему наук вне ее связи с искусством невозможно: «Наука доказывается искусством: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывается небесною архитектурю, обнимающею все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории»⁷⁴.

Еще раз подчеркнем, что оба философа не мыслят науки вне искусства, вне эстетического освоения мира. И Соловьев, и Федоров тем самым выделяют неотъемлемую черту отстаиваемой ими науки — сопряженность истины и красоты, их неразрывную связь.

Подытожим сказанное в данной главе. В трактовке русских мыслителей наука предстает в весьма необычном облики. Она, как губка, впитывает в себя отмеченные ими характеристические особенности русской культуры. Эта наука религиозна по своему происхождению и смыслу. Она основана не на голом разуме, а на чувстве природы, восхищения ее естественной, первозданной красотой. К ней не применимо понятие предмета в традиционном смысле слова. Она обращена к антиномичному по своей сути миру, и потому новым, самобытным смыслом окрашивается и понятие

мира, и понятие закона, и другие фундаментальные понятия. Своеобразие русской науки заключается и в том, что она строит свой мир, основываясь на общекультурологическом принципе соответствия как принципе символизма.

В отличие от науки европейского типа русская наука включает в свое содержание нравственные ценности и нормы. Существенный ее признак видится в том, что она, как будет показано в следующем разделе, практически ориентирована и оценивается прежде всего с позиции своей утилитарной значимости.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бердяев Н. А. *Философия свободы* // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989. С. 72.

² Там же.

³ Соловьев В. С. *Критика оталеченных начал* // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 743.

⁴ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 117.

⁵ Там же. С. 69.

⁶ Флоренский П. А. *Столп и утверждение истины* // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1(1). С. 88.

⁷ Бердяев Н. А. *Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века* // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 185.

⁸ Флоренский П. А. Указ. соч. Т. 1(1). С. 88.

⁹ Соловьев В. С. Указ. соч. С. 694.

¹⁰ Там же. С. 696.

¹¹ Франк С. Л. *Непостижимое* // Соч. М., 1990. С. 324.

¹² Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 48.

¹³ Там же. С. 94.

¹⁴ Федоров Н. Ф. *Философия общего дела* // Соч. М., 1982. С. 205.

¹⁵ Флоренский П. А. Указ. соч. Т. 1(1). С. 78.

¹⁶ Флоренский П. *У водоразделов мысли* // Собр. соч.: В 3 т. Paris, 1985. Т. 1. С. 176.

¹⁷ Бердяев Н. А. *Смысл творчества* // Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. С. 353.

¹⁸ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 80.

¹⁹ Франк С. Л. Указ. соч. С. 447.

²⁰ Там же. С. 450.

²¹ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 96.

²² Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 134.

²³ Франк С. Л. Указ. соч. С. 442.

²⁴ Там же. С. 456.

²⁵ Флоренский П. А. *Столп и утверждение истины*. Т. 1(11). С. 579.

²⁶ Там же. Т. 1(1). С. 143.

²⁷ Бердяев Н. А. *Судьба России*. М., 1990. С. 235.

²⁸ Вернадский В. И. *Научное творчество как часть национальной культуры* // Вернадский В. И. *Труды по истории науки в России*. М., 1988. С. 74.

²⁹ Данилевский Н. Я. *Россия и Европа*. М., 1991. С. 129.

³⁰ Там же. С. 242.

³¹ Там же. С. 132.

³² Там же. С. 493.

³³ Там же. С. 507.

- ³⁴ Там же. С. 500.
- ³⁵ Там же. С. 508.
- ³⁶ *Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство// Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 523.
- ³⁷ *Вернадский В. И.* Единство процесса развития научной мысли //Труды по истории науки в России. С. 76.
- ³⁸ Там же. С. 76—77.
- ³⁹ Там же. С. 77.
- ⁴⁰ Там же. С. 79.
- ⁴¹ *Вернадский В. И.* Научное творчество как часть национальной культуры.
- C. 76.
- ⁴² *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(II). С. 736.
- ⁴³ Там же. Т. 1(I). С. 277.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Там же. С. 278—279.
- ⁴⁶ *Соловьев В. С.* Указ. соч. С. 709.
- ⁴⁷ *Федоров Н. Ф.* Указ. соч. С. 588.
- ⁴⁸ Там же. С. 473.
- ⁴⁹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 288.
- ⁵⁰ *Вернадский В. И.* Непрерывность научного творчества в России с начала XVIII столетия //Труды по истории науки в России. С. 68.
- ⁵¹ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(II). С. 735—736.
- ⁵² Там же. С. 785.
- ⁵³ *Франк С. Л.* Указ. соч. С. 515.
- ⁵⁴ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(I). С. 126—127.
- ⁵⁵ Там же. С. 126.
- ⁵⁶ Там же. С. 127.
- ⁵⁷ Там же. Т. 1(II). С. 513.
- ⁵⁸ *Франк С. Л.* Указ. соч. С. 512.
- ⁵⁹ Там же. С. 513.
- ⁶⁰ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(II). С. 700.
- ⁶¹ Там же. С. 701.
- ⁶² Там же. С. 700.
- ⁶³ Там же. Т. 1(I). С. 170.
- ⁶⁴ *Флоренский П. А.* Наука как символическое описание //Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 112—113.
- C. 112—113.
- ⁶⁵ Там же. С. 120.
- ⁶⁶ Там же. С. 119.
- ⁶⁷ Там же. С. 120.
- ⁶⁸ Там же. С. 121.
- ⁶⁹ *Флоренский П. У* водоразделов мысли. С. 237.
- ⁷⁰ *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. 1(II). С. 506.
- ⁷¹ *Бердяев Н. А.* Русская идея. С. 65.
- ⁷² *Федоров Н. Ф.* Указ. соч. С. 528.
- ⁷³ Там же. С. 522—523.
- ⁷⁴ Там же. С. 568.

Раздел III

САМОБЫТНОСТЬ РУССКОЙ НАУКИ: АНТРОПОКОСМИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ

1. АНТРОПОКОСМИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ В РУССКОЙ НАУКЕ

Сейчас очевидна безуспешность поиска чистой самобытности, абсолютной неповторимости того, что создано российскими учеными в науке. Это не подтверждается ни историей науки, ни современным ее состоянием. Больше того, все попытки обнаружить в истории науки такой этап, начиная с которого можно было бы вести отсчет самобытной русской науки, оказались неудачными. Так, имеющиеся данные о развитии естественно-научных представлений и воззрений с периода Древней Руси по XVIII век включительно, когда уже безо всяких скидок можно признать наличие научной формы творчества в русской культуре, свидетельствуют, по большому счету, в пользу заимствования и научных идей, и форм организации науки, и даже самих ученых, приезжавших на Русь сначала из Византии, а затем из разных стран Европы, но преимущественно из Германии. Правда, справедливости ради, следует отметить, что сама история науки в интересующем нас культурном регионе исследовалась односторонне, с европоцентристских установок.

Реальная наука, культурно-географически связанная с Россией, во всех своих многообразных чертах и проявлениях исторически и по сей день являет собой смесь заимствованного и самобытного, воспринятого у иных культур и рожденного на собственной почве. Временами это сочетание уподоблялось симбиозу, но наиболее устойчивой оказалась форма органического сплава самобытных и заимствованных элементов. Эта реальность нередко разрушает, на первый взгляд, стройные теории. Казалось бы, уже найден важнейший признак самобытности русской науки, но при прояснении его истоков, разрывании его содержания в очередной раз обнаруживается, что он со всеми своими истоками и содержанием — неотъемлемый компонент и науки европейской.

Значит, самобытность — не качественное состояние всей реальности того, что мы называем русской наукой, и не какой-то отдельный ее признак, который можно было бы вычленить и самостоятельно исследовать. Национально-культурные отличия можно высветить в разных составляющих науки, но не как нечто

субстратно-вещественное, не как ее часть или составной элемент, а скорее как некую тональность, мотив, настрой, окрас и т. п.

Сказанное, может быть, несколько озадачит читателя. С одной стороны, у автора нет никаких сомнений в том, признавать или не признавать самобытность русской науки. Исходя из культурного статуса феномена науки нельзя отрицать того, что научное отношение к миру погружено в культурную среду и полнится ею. И в то же время на вопрос, в чем же проявляется эта зависимость, ответ дается весьма неопределенный — в настрое, окрасе, мотивах, т. е. в чем-то понятийно трудновыразимом, за что трудно ухватиться.

Проясним нашу позицию, перейдя от общих и абстрактных рассуждений к реалиям русской науки.

Первый шаг на этом пути мы сделаем, обратившись к самому предмету науки. Помимо философских рассуждений о науке, где с неизбежностью всплывает вопрос о ее предмете, в конкретных научных исследованиях русских ученых открывается определенное видение окружающего мира и человека, которое и предстает как объект и цель исследования. Но психолог и физиолог имеют свое поле деятельности, физик и химик — свое, совершенно иным оно выступает у историков и лингвистов, географов и других представителей науки. Вырванная из целостной системы науки и истории культуры, любая отрасль научного знания предстает в качестве традиционного предмета исследования, который требует учета лишь специфики условий и закономерностей именно данной науки, и не более того. Однако в истории науки можно отметить этапы, которые положили начало новому видению предметов различных дисциплин, настолько новому, что возникают сомнения в возможности отнесения подобных исследований к традиционным отраслям знания.

Новая картина мира открывается не только благодаря принципиально иным приборам и экспериментам (как это было на рубеже XIX—XX вв.) или исподволь нарабатанному теоретическому инструментарию, который позволяет прорваться к непривычным для традиционных представлений сферам рациональности (как это произошло в научной революции XVII века). Мир науки может предстать в необычном и неожиданном свете еще и тогда, когда в его осмысление включаются представители иной культуры. Свежий, новый взгляд может настолько переосмыслить традиционный предмет науки, что нередко возникает вопрос, а о науке ли вообще идет речь?

Высказанное соображение наиболее ярко можно продемонстрировать, обратившись к трактовке в науке идеи космизма. Сама идея космизма далеко не нова в истории человеческой мысли. Так, особенности античного представления о мире в своей целостности

оцениваются именно с позиций космизма, идеи которого не исчезают в европейской мысли и в более поздний период; они вспыхивают то в форме философских, то научных, астрологических или каких-либо иных построений.

Восточный вариант космического мироощущения, по всей видимости, еще более древен, чем европейский, и, например для индийской культуры, имеет безусловное и непреходящее значение. Но это все темы для самостоятельного изучения.

В последние годы все активнее говорят о космизме как о русском феномене, называя его «русским космизмом». В контексте наших размышлений это очень важное признание. И хотя русский космизм чаще всего связывают с философскими воззрениями отечественных мыслителей религиозного направления, мы намереваемся поразмыслить об исследованиях собственного научного толка.

И вот теперь мы подходим к важной, на наш взгляд, особенности отечественной мысли: у целого ряда крупнейших российских ученых предмет науки выстраивается таким образом, что он одновременно является и развертыванием идеи космизма. Какую бы область научного познания мы ни взяли, будь то химические процессы, физические явления, мир живого или человек — постичь ее можно, только признав ее космическую природу.

Предмет науки, пронизанный идеей космизма, ломает сложившиеся устои, преобразует традиционные области научного знания. С этих позиций истоки и предпосылки живого не узреть ни в химии, ни в физике, напротив, процессы, происходящие в живых организмах, во многом проясняют механизм физико-химических процессов. Но полностью переориентировать науку в этом направлении (от биологии к физике и химии) также нельзя. Зависимости здесь не линейные и не причинно-следственные. Становится вполне очевидным, что имеющуюся совокупность научных знаний не удастся разместить по отдельным «квартирам». Космизированная наука сливает воедино ранее «расквартированные» и специализированные по отраслям знания на прочном основании самой научной идеи космизма (подчеркнем — именно научной). Сложные наименования новообразованных областей знания — биогеохимия, палеогеоантропология, гелиобиология, астрономическая медицина, астрофизика и т. п. — выражают неразрывную связь наук. Неотъемлемой составляющей подобных областей науки являются астрономические знания (отсюда и постоянный компонент их названий: *космо-*, *гелио-*, *селено-*, *астро-*), дающие представление о космосе. Как здесь не вспомнить слова Н. Федорова о необходимости соединения всех наук с астрономией и становления небесной физики и химии, астрономической ботаники и истории и т. п.! Но в данном контексте мы подчеркиваем не философский, а научный смысл идеи космизма, именно его выдвигаем на передний план.

Хотя тут же следует заметить: при всем стремлении некоторых ученых освободить и даже изолировать научную идею космизма от философских, религиозных, а также астрологических, космогонических и им подобных воззрений, это далеко не всегда удается.

Рассмотрим позицию В. И. Вернадского по интересующему нас вопросу. Целый пласт важнейших его исследований по биогеохимии есть не что иное, как научное обоснование идеи космизма. Эти исследования он сопровождал постоянными оговорками, что хотел бы предстать в них как ученый и только ученый, что он сознательно отвлекается от многочисленных философских и религиозных построений на сей счет и единственным материалом для него служат эмпирические данные, факты. Но при всей последовательности и строгости суждений избежать нежелаемого ему не удастся. И помимо сугубо научных материалов и статей, мы обнаруживаем у В. И. Вернадского размышления о начале и вечности жизни, об истоках идеи космизма, которые видятся ему в восточной философии, и некоторые другие отступления от науки, вплоть до прямых высказываний, что идея космизма может быть развита только на стыке философии, религии и науки (любопытно, что он настаивал на особой роли математики в этом процессе).

У такого самобытного русского ученого и мыслителя, как А. Л. Чижевский научное изложение идеи космизма, основанное главным образом на изучении статистических закономерностей, переплетено с философскими размышлениями и догадками. И названия некоторых его научных работ явно не только научные — «В ритме Солнца», «Земное эхо солнечных бурь»...

Космические идеи К. Э. Циолковского, пронизывающие, без сомнения, все его научные работы, неоднократно подытоживались им в философских произведениях, в одном из которых — «Живая Вселенная» — он прямо заявляет: «Этой статьей я делаю новую попытку передать свои наиболее значительные мысли»¹. Циолковский не проводил строгого разграничения между философским и научным изложением своих идей. В его философских размышлениях господствуют доказательность и строгая научность. Современные исследователи научного наследия К. Э. Циолковского все настойчивее проводят мысль о неадекватности той интерпретации направленности его творчества, которая долгое время преобладала в нашей литературе. На передний план, как правило, выдвигались его технические изобретения и открытия, которые сам гениальный исследователь воспринимал лишь как средства реализации главной своей идеи — идеи космической природы человека и Разума. Другими словами, то, что мы традиционно оцениваем как его научные достижения, не может быть адекватно понято в отрыве от его философских взглядов, так как его научные идеи неразрывно переплетены с философскими исканиями.

Пример научного творчества Вернадского, Циолковского, Чижевского убеждает в том, что сфера исследований русских ученых не укладывается в прокрустово ложе традиционного понимания предмета науки вследствие органической взаимосвязи, синкретизма и спаянности в их исследованиях, казалось бы, совершенно нестыкуемых областей знания (к примеру, геологии, антропологии и астрономии).

Сегодня, когда процесс интеграции охватил всю систему научного знания, правомерность такого подхода к науке уже не требует доказательств. Но не будем забывать, что процессы космизации в русской науке происходили в период усиленной дифференциации знаний. К открытию космической природы земных процессов Вернадский пришел в 1916 году, Чижевский считал 1915 год временем, когда он впервые осознал, как научным способом выразить и обосновать свое космическое мироощущение. К этому же периоду можно отнести и формирование космического миропонимания у Циолковского. Это совсем не значит, что нет более ранних (или наоборот поздних) примеров космизации науки. Мы склонны согласиться с теми историками науки, которые отсчет космизированной науки ведут с гелиоцентрических идей Н. Коперника. Как тут не вспомнить Н. Я. Данилевского, который считал, что славянин Н. Коперник, совершив это великое открытие, положил начало самостоятельному развитию науки славянского культурно-исторического типа.

История науки демонстрирует эмпирическую закономерность: в десятилетия — двадцатые годы XX столетия идея космической обусловленности всего происходящего на Земле, и в том числе человека во всех его проявлениях, обрела прочное научное основание, и приоритетную роль в этом процессе сыграли русские ученые, обретшие благодаря этому мировую известность. Возможно, есть в истории науки определенная логика событий, и переход от геоцентризма к космизму был неизбежен. Но как механика обрела в лице Ньютона форму, наиболее адекватную своему содержанию и духу времени, так и идея космизма в лице русских ученых нашла выразителей своей сокровенной сути.

Наметим хотя бы общий контур научного содержания идеи космизма. Опрометчиво было бы ожидать от нас строго научного изложения содержания данной идеи. Наша работа философского характера, и свою задачу мы видим в том, чтобы представить идею космизма в некоторой целостности и логической последовательности, показать ее мировоззренческий смысл.

Для целостного воссоздания принципа космизма в русской науке обратимся к работам Вернадского, Чижевского и Циолковского, мы ознакомим читателя и с воззрениями тех ученых, в которых они видели свою предтечу. Начнем же мы с анализа того,

в чем русские мыслители усматривали космическую природу неорганической материи.

По глубокому убеждению Циолковского, любая частица материи «представляет элемент космоса и живет жизнью Вселенной, а не жизнью одной только Земли»², и жизнь эта, по его образному выражению, заключается в блужданиях по космосу. Как бы в продолжение этого тезиса у Вернадского читаем: «Космическое вещество постоянно в разных формах попадает на Землю и земное уходит в космическое пространство»³. Это и есть механизм космического блуждания: «...атом сегодня на Земле, завтра на Солнце, а послезавтра на какой-нибудь Венере или иных планетах солнечных систем,— утверждал Циолковский и тут же добавлял, дабы не сочли сказанное за вымысел: — и это допускает наука о природе»⁴. Конкретизируя механизм данного явления применительно к земным условиям, Чижевский обосновывает зависимость фундаментальных событий на Земле от солнечной деятельности: «Земля... находится в сфере непосредственного влияния Солнца. Его лучистая энергия — основной двигатель всех физико-химических процессов, протекающих на поверхности планеты и ее оболочках»⁵. Это, может быть, самый очевидный круг зависимости. Но одновременно происходят и более масштабные события, например подчинение солнечной активности звездному ритму.

И вслед за космистами необходимо признать: в этом сложном мире, простирающемся от атомов и молекул до звезд, от микрокосма до макрокосма, нет границ между тем, что является космосом, и тем, что им не является,— «Вселенная повсюду»⁶. Ее каждомomentным присутствием определяется все происходящее на Земле, вплоть до физико-химических процессов.

Суждения русских космистов заставляют отрешиться от традиционных представлений об однотипности, повторяемости и воспроизводимости даже самых простых физических и химических процессов. Любой химический процесс неуловимыми пока для нас нитями связан с тем, что совершается на других планетах Солнечной системы (поскольку «...деятельность Солнца — процесс не вполне самостоятельный... он находится в определенной зависимости от размещения планет солнечной системы в пространстве, от их констелляций по отношению друг к другу и к Солнцу»⁷), обусловлен происходящим в нашей звездной галактике и космосе в целом. Не зная этого, мы пренебрегаем этими существенными зависимостями. «Химикам просто невдомек... ставить под столбцами формул и цифр дату: год, месяц, число, час, минуту. А мгновения отличаются друг от друга так же, как лица, деревья, узор на пальцах»⁸.

Мы привыкли апеллировать к историческому взгляду на мир и с удовлетворением констатируем его проникновение в мир физики

и химии, но при этом начисто упускаем из виду непосредственную связь принципов историзма и космизма как в объяснении самих событий, так и в методологии научного исследования — в подходах к миру. И если мы как революционные события в науке оцениваем приложение принципа историзма сначала к наукам о живой природе и общественной жизни и значительно позднее к наукам о неорганической природе, то столь же значимым следует признать научное использование принципа космизма. Поистине революционно звучит важнейшее для концепции Чижевского положение: «Подавляющее большинство физико-химических процессов, разыгрывающихся на Земле, представляют собой результат воздействия космических сил»⁹.

Принцип космизма должен учитываться не только в физике и химии, но и в таких научных дисциплинах, как геология, минералогия, палеонтология и др., он играет не вспомогательную роль, выступает не как идея, создающая только общий фон для исследования земных процессов (поскольку Земля сама по себе космическое тело), а предстает как научный принцип, без учета которого исчезает подлинная суть исследуемого. В. И. Вернадский так обосновывает необходимость космизма в науках о неорганической природе: «В составе нашей планеты, и земной коры в частности, открываются указания на явления, далеко выходящие за ее пределы. Мы не можем их понять, если не отойдем от области земных, даже планетных явлений, не обратимся к строению всей космической материи, к ее атомам, к их изменению в космических процессах»¹⁰. Эта мысль была близка и А. Л. Чижевскому, и хотя он по-своему разрабатывал научный принцип космизма, ученики Чижевского считали Вернадского его единомышленником. В подтверждение заметим, что Чижевский неоднократно ссыался на идеи Вернадского, одна из которых была особенно созвучна его творчеству: «Лик Земли... Он не есть только отражение нашей планеты, проявление ее вещества и ее энергий — он одновременно является и созданием внешних сил космоса»¹¹.

Сейчас вряд ли кто-нибудь будет оспаривать мысль о том, что мощные космические излучения, непрерывно оказывающие воздействие на все оболочки Земли, должны непременно учитываться в геологических науках. Но для того чтобы это стало очевидным, геология должна была вслед за астрономией снять с себя шоры геоцентризма, а, по свидетельству Вернадского, путь этот не так уж прост.

Другие положения Вернадского еще нуждаются в глубоком научном осмыслении. Так, он утверждал, что для подлинного исследования самых ранних состояний нашей планеты мы должны обращаться уже не к геологической истории, а к космической. «Понятие о них дает нам не геология, а космогония. Эти условия мы не можем выяснить на основании изучения земных слоев,

геологу доступных, а т. к. они по времени предшествуют геологическим периодам, то мы должны относить их не к геологическим периодам, а к предшествующим им космическим периодам существования Земли»¹². Тем самым в круг наук втягивается космогония, которую мы привыкли воспринимать не как науку в строгом смысле слова, а только как шаг на пути к ней. Для Вернадского связь геологии и космогонии непреложна: «Неизбежно проникают космогонические представления в геологию, без них нельзя обойтись, т. к. космические периоды Земли — это реальный факт: они были, и они так или иначе отражаются и до сих пор в окружающей нас природе»¹³.

Космически понятая геология снимает традиционное противостояние Земли и космоса как окружающей ее внешней среды. Мы осознаем, что граница между Землей и космосом лишь мысленная, воображаемая, ее по существу нет. Поэтому справедливо утверждение: родиной нашей является не только Земля, но и космические просторы.

Мы пока воспроизвели одностороннюю связь — воздействие космоса на составляющие его элементы (галактики, звезды, Солнце, планеты, молекулы, атомы...), влияние макрокосма на микрокосм. При таком изложении складывается представление об односторонних причинно-следственных связях, о линейных зависимостях. На совсем другое понимание ориентируют нас произведения русских космистов. Микрокосм не пассивен в восприятии космических процессов. Особенности его внутреннего мира, в свою очередь, через сложные зависимости влияют на космическую организацию: «В безграничных областях небесных пространств... очевидно, что химические элементы не распределены в беспорядке в сгущениях материи этих пространств, в туманностях, звездах, планетах, атомных облаках, космической пыли. Их распределение зависит от строения их атомов»¹⁴.

После краткого и, конечно, далеко не полного обзора представлений русских ученых о взаимовлияниях макрокосма и микрокосма на уровне неорганической природы перейдем к изложению принципа космизма применительно к миру живого.

Важнейшее утверждение мы обнаруживаем у Чижевского. «В каждый данный момент органический мир находится под влиянием космической среды и самым чутким образом отражает в себе, в своих функциях перемены или колебания, имеющие место в космической среде»¹⁵. Примем этот тезис в качестве отправного. И поскольку с общим смыслом идеи космизма читатель уже знаком, зададимся вопросом, чему противостояла идея космизма, на смену каким установкам в биологических науках она пришла.

Ответы на этот вопрос мы находим и у Чижевского, и у Вернадского. Чижевский дает такую оценку одному из подходов в современной ему биологии: «Создается впечатление, что органиче-

ский мир словно вырван из природы, поставлен насильно над нею и вне ее. Для живого, согласно такому воззрению, существует только одна среда — само живое»¹⁶.

В. И. Вернадский, вскрывая недостатки другого весьма распространенного подхода, говорит о необходимости «оставить в стороне наши представления о биосфере... в течение долгих веков казавшиеся правильными, отбросить долго царившие объяснения чисто геологического характера»¹⁷. И далее перед нами предстает собственная позиция ученого: «В биосфере мы должны искать отражения не только случайных единичных геологических явлений, но и проявления строения космоса, связанного со строением и историей химических атомов», «биосфера не может быть понята в явлениях, на ней происходящих, если будет упущена эта ее резко выступающая связь со строением всего космического механизма»¹⁸.

Конечно, неверно было бы по данным высказываниям Чижевского и Вернадского судить о них как о противниках изучения внутрибиологических закономерностей или попыток вычленения собственно геологических факторов влияния на живое. Ученые не приемлют этих подходов лишь как единственно возможных, а главное, подчиняют их новой идее.

При подобном разъяснении космическая идея в биологии обретает уже более конкретное звучание: «Процесс развития органического мира не является процессом самостоятельным, автохтонным, замкнутым в самом себе, а представляет собой результат действия земных и космических факторов, из которых вторые являются главнейшими, т. к. они обуславливают состояние среды»¹⁹. Итак, русские космисты считают решающими космические факторы, а зависимыми от них — геологические: «Жизнь... в значительно большей степени явление космическое, чем земное»²⁰. Причем, согласно замечанию Вернадского, во внимание должны быть приняты не единичные и случайные, а закономерные земные факторы; и тогда сами земные факторы обретут космическое звучание, поскольку закономерное на Земле представляет ее как планету, а значит, и одно из космических тел.

Обыденному сознанию и сейчас очень трудно воспринять мысль, что все живое на Земле не ею главным образом определяется, а космосом. По Вернадскому же, эта зависимость ярко проявлена в особенностях живой природы: «Космическая сила придает ей разный вид на суше и в воде, она же меняет ее структуры, т. е. определяет количественные соотношения, существующие между разными автотрофными и гетеротрофными организмами»²¹.

Мы подошли к существенно важному моменту русского космизма — признанию закономерного характера пребывания живого в космосе. Именно это положение, на наш взгляд, является тем принципиально новым, что было внесено в биологию идеей

биосферы В. И. Вернадского. (В этой связи заметим, что П. Флоренский отдавал должное Вернадскому, признавая его приоритет в придании явлениям жизни характера космической категории.)

В. И. Вернадский писал: «...твари Земли являются созданием сложного космического процесса, необходимой и закономерной частью стройного космического механизма, в котором... нет случайности»²². Почему живое не случайное и не единичное событие в космосе? Объяснение дается на уровне физико-химических процессов — живое есть «...проявление строения атомов и их положения в космосе, их изменения в космической истории...»²³.

Итак, живое космично по своей природе и закономерно для космоса. Логическим продолжением сказанного становится мысль, которую мы обнаружили у Циолковского: каждая частичка космоса «...периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени, принимает сложный организованный вид, называемый нами жизнью»²⁴. Если жизнь — это особая пространственно-временная организация атомов, то нет принципиальных препятствий к тому, чтобы, блуждая в космосе, каждый атом принимал самые разнообразные формы и претерпевал всевозможные превращения.

С позиций космизма «каждое зерно материи периодически оживает»²⁵. И не кажется фантастическим вымыслом утверждение Циолковского о том, что «всякая частица (атом) космоса потенциально жива», а «Млечный Путь битком набит жизнью»²⁶. (Сам ученый писал, что это важнейшая для него мысль.)

Вернадский настоятельно подчеркивал, что он пришел к выводу о космической природе жизни, опираясь на факты и основанные на них эмпирические обобщения²⁷. Он считал, что «жизнь есть явление космическое, а не специально земное»²⁸; что нет космоса без проявлений жизни, нет безжизненного космоса, жизнь в космосе вечна, поскольку вечен сам космос.

Космичность жизни, приравненная к жизненности космоса (атрибутивности жизни в космосе), несет в себе и еще один смысл — единство всего живого. К этому выводу применительно к земным условиям приходит Вернадский: «Современное живое вещество генетически связано с живым веществом всех прошлых геологических эпох»²⁹. О единстве всего живого в весьма категоричной форме писал и Циолковский, доказывая живительность природы: «Есть только одна жизнь, которая никогда не прекращалась и никогда не прекратится»³⁰. Эти выводы звучат скорее как философские, нежели научные положения. Но, как мы уже отмечали, у данных мыслителей они приводятся в научных текстах, где постоянно оговаривается, что в основе этих выводов лежат лишь факты и научные обобщения.

Вернадский настаивал на понимании геологических процессов как планетных явлений, которым свойственны закономерности,

присущие другим планетам. Идея единства живого, закономерности его появления в условиях планеты Земля, а значит, и всех подобных космических образований и космоса в целом роднит концепции Вернадского и Циолковского.

Теория биогенного происхождения жизни (а она, как видим, непосредственно вытекает из названных выводов, а значит, и из признания космической природы жизни) имеет хождение и своих сторонников в современной науке.

В биологических науках космичность живого изучается на уровне конкретных механизмов. В одном из таких механизмов живая клетка предстает трансформатором космических энергий, переводящим «космические излучения в действенную земную энергию — электрическую, химическую, механическую, тепловую и т. д.»³¹. В этом преобразовании космических энергий Вернадский видел важнейшее геологическое значение биосферы — совокупности живых организмов, населяющих Землю. Среди наиболее изученных — механизм превращения зелеными организмами лучистой солнечной энергии, который через явление фотосинтеза вошел в школьные учебники.

Миссия транслятора-посредника между Землей и космосом не будет до конца понята, если не отметить роль живого в круговороте материи. Поскольку живое обращено не только к небу, но и участвует в земных процессах, то оно способно соединять в себе и то, и другое. Так, у Вернадского мы находим: «Жизнь захватывает значительную часть атомов, составляющих материю земной поверхности. Под ее влиянием эти атомы находятся в непрерывном, интенсивном движении. Из них все время создаются миллионы разнообразнейших соединений... На земной поверхности нет химической силы, более постоянно действующей, а потому и более могущественной по своим конечным последствиям, чем живые организмы, взятые в целом»³².

Поскольку живое непрерывно дает начало новым физико-химическим процессам, постоянно нарушает «химическую косность» (выражение Вернадского) материи земной поверхности, постольку можно говорить применительно к этому уровню организации материи об обратной стороне принципа космизма — влиянии живого на космос. Блуждающие по космосу атомы испытали превращения в горниле живых организмов и «чем более мы изучаем химические явления биосферы, тем более мы убеждаемся, что на ней нет случаев, где бы они были независимы от жизни. И так длилось в течение всей геологической истории»³³. Принимая во внимание законосообразный характер геологических процессов как планетных явлений, а также идею живительности космоса, принцип космизма на органическом уровне материи можно трактовать таким образом: живое не только объект космических

воздействий, оно не только воспринимает космические события и несет в себе их историю, но оказывает и ответное влияние. С учетом не случайной, а закономерной роли биосферы Земли тезис Вернадского о том, что «с исчезновением жизни не оказалось бы на земной поверхности силы, которая могла бы давать непрерывно начало новым химическим соединениям»³⁴, можно экстраполировать и на космос в целом.

В этом контексте становятся понятными нередкие замечания русских космистов о том, что граница между биосферой и космосом весьма условна — ведь эта граница должна не отъединять Землю от космоса, а, напротив, соединять их. Химическая функция жизни стирает границу между живой и неживой материей: если химические процессы, происходящие в биосфере, зависят от нее, то провести грань между ними попросту невозможно. Аналогична химическим и природа атмосферных явлений: «Атмосфера всецело создана жизнью, она биогенна»³⁵.

Концепция биогенной природы явлений, традиционно рассматриваемых как неорганические, с трудом входила в науку, и еще в начале XX века была далеко не общепризнанной. Если в системе научного знания взять за отправной пункт биологические науки, то трудно придерживаться традиционных представлений об их связях с другими науками. С одной стороны, такие области знания, как, например, химия, геология, метеорология должны предшествовать комплексу биологических дисциплин, но из всего сказанного выше следует, что в определенном смысле, напротив, и химия, и метеорология, и геология основаны на биологии, и одновременно все они связаны с науками о космосе. Судя по названию, геохимия — наука о процессах в неживой природе. Однако по признанию виднейшего специалиста в этой области В. И. Вернадского, главный действующий фактор в ней — живое вещество. И возникает название, выражающее принципиально новый подход, — биогеохимия.

Говоря о принципе космизма, нельзя не коснуться еще одного из его основных положений — речь пойдет о периодичности воздействия космических сил.

У А. Л. Чижевского этот феномен становится главной темой его исследований. В 1905 году (в 18 лет!) под влиянием Циолковского он задается вопросом, в какой мере зависит живая клетка в своей физиологической жизни от притока космических радиаций и от тех колебаний или изменений, которым космическая радиация подвержена. В том же году в Калуге выходит его первая работа. Она называлась «Периодическое влияние Солнца на биосферу Земли», а затем в течение всей последующей жизни Чижевский подтверждал обнаруженную закономерность эмпирическими зависимостями на уровне различных живых организмов, включая человеческий.

Периодичность как важнейшая составляющая принципа космизма означает закономерный характер космических изменений, их повторяемость и относительную воспроизводимость. Циолковский констатирует этот феномен как факт, как закон жизни космоса: «Разнообразным периодам разной продолжительности нет предела... Все повторяется, но не с полной точностью»³⁶.

Пространственная рядоположенность космических объектов, и близко лежащих друг к другу (как, например, Солнце, Луна и Земля), и чрезвычайно удаленных даже с космической точки зрения, ставит эти объекты в определенные, весьма сложные зависимости. Когда Чижевский связывал периоды солнечной активности с периодами планетных движений, то он тем самым учитывал пространственно-динамические зависимости космических объектов. Земля как космический объект также пребывает в космическом ритме. Ритмика земных процессов непосредственно зависит от периодичности солнечной активности, а уже через нее, опосредованно она связана с колебаниями, происходящими в космосе в целом. Опираясь на исследования своих предшественников, Чижевский выводит строгие количественные величины периодов солнечной активности: «В колебаниях интенсивности космического излучения обнаружена четко выраженная 27-дневная и 11-летняя периодичности, обусловленные Солнцем. Космическое излучение выступает своего рода проводником ритмического воздействия Солнца на атмосферу»³⁷.

Ритмы космических событий не могут не сказываться на живых организмах. Периодичность, а значит, и повторяемость происходящего в окружающей живое вещество среде воспроизводится в организме на уровне химических процессов. В этом отношении большой интерес представляют работы П. К. Анохина о механизме опережающего отражения в живой природе³⁸. Анохин считал, что если бы в природе не было таких повторяющихся ритмов, как смена времен года и суток (а они, как известно, обусловлены космическими явлениями), то и простейшие живые существа не смогли бы приспособиться к окружающей среде. Механизм опережающего отражения в том и заключается, что уже первые признаки циклических событий вызывают в химических процессах протоплазмы живого всю в дальнейшем становящуюся необходимой цепочку реакций. Тем самым живой организм оказывается подготовленным к тому, чему еще только предстоит наступить. Как замечал Анохин, камню безразлична цикличность происходящих событий, он просто разрушается, тогда как живому веществу периодичность процессов позволяет сохранить себя и приспособиться к этому миру. Механизм опережающего отражения присущ всему живому — от простейших до человека (таким механизмом по сути является и высшая нервная деятельность).

Подвластность живого мира Земли космическим ритмам у А. Л. Чижевского выражена так: «Неверно было бы думать, что в биосфере на всплески солнечной активности реагирует какой-то отдельный организм, определенный вид животных, бактерий или растений. На них отвечает весь живой мир планеты, совокупность всех организмов»³⁹.

Мысль о живительности космоса, о которой мы уже не раз говорили, характеризуя русский космизм, находит отражение и в понимании феномена периодичности космических процессов. Так, у Чижевского, ведшего строгий статистический анализ колебаний солнечной активности, нередко речь идет не о каких-то объективированных периодических процессах, а о «животрепещущей динамике космо-теллурической среды», о «биении всемирного пульса», «кровных узах родства между различными частями Вселенной». И встречая в его книгах фразы о том, что «каждое биение органического пульса согласовано с биением космического сердца»⁴⁰, мы понимаем, что космизм у него — не просто научная идея или понятие, а поистине целостное мироощущение, которое овладело им еще в юношеские годы и воплотилось в ярких поэтических образах его ранних стихов («Вокруг трепещет пульс Вселенной»). И как не отметить созвучия с воззрениями русских философов о бытийственности и онтологичности творчества размышлений Чижевского о «творческих способностях всей Вселенной»⁴¹.

А. Л. Чижевский обнаружил и научно обосновал еще один существенный момент механизма космических взаимосвязей, объясняющий и феномен периодичности (ритмичности) космических процессов. Внутреннюю сторону этих явлений, по Чижевскому, раскрывает принцип эха (отсюда и название одной из его основополагающих работ — «Земное эхо солнечных бурь»), который по смыслу тождествен принципу резонанса, отзвуку, отзывчивости (этот термин есть и у Циолковского) или, как его иногда называет ученый, созффекту. Поясняя суть данного принципа, Чижевский пишет: «В каждый данный момент органический мир... самым чутким образом отражает в себе, в своих функциях перемены или колебания, имеющие место в космической среде»⁴². Мы не случайно выбрали высказывание, прилагающее принцип эха к органическому миру. Весь смысл и вся направленность научной деятельности Чижевского заключались в изучении влияния космических сил, солнечных излучений на человеческий организм — его нервную и сердечно-сосудистую системы, на возникновение и развитие эпидемий. Но его научные гипотезы казались плодом чистой фантазии, воспринимались как вызов обществу. Так, установление им функциональных зависимостей между периодами активности Солнца и историей эпидемий чумы в условиях, когда

все явления должны были объясняться только социальными факторами, было подвергнуто резко критической оценке.

Принцип эха раскрывает внутренний механизм космических воздействий не только на мир живого, но и на неорганическую природу. Чтобы читатель мог конкретно представить себе этот принцип, приведем обширный фрагмент из книги «В ритме Солнца»: «Каждый взлет солнечной активности эхом прокатывается по всем «земным этажам»... прерывистое дыхание Солнца (вот он ритм.— Н. Б.) беспрепятственно возмущает спокойствие земного магнитного поля, нарушает стабильность опоясывающих ее радиационных поясов, волнует распростертую на сотни тысяч километров вокруг Земли атмосферу, передается гидросфере, поверхностным слоям литосферы, сказывается даже на скорости вращения Земли. Если мы совершим мысленный спуск от верхних слоев атмосферы к твердой поверхности Земли, перешагивая по слоям — экзосфере, тропосфере — как по ступеням, то на каждой ступени непременно обнаружатся многочисленные проявления солнечно-земного единства»⁴³.

В этом фрагменте зримо предстает взаимосвязь по принципу эха: каждый качественно выделяющийся слой между Землей и Солнцем по-своему (соответственно своей природе) воспринимает импульсы солнечной активности. По этим изменениям (как по годичным кольцам дерева) можно судить о динамике активности Солнца. Надо только уметь расшифровывать эти зависимости, ряды статистических таблиц. Принцип эха сохранится и когда мы перейдем от импульсов солнечной активности к ритмам космоса, только шифр усложнится, поскольку появится множество опосредующих звеньев. А если принять во внимание обратную сторону принципа космизма — неизбежное ответное воздействие земных процессов, то эффект эха должен быть понят как соэффект.

Выскажем и еще одно соображение. Не предстает ли принцип космизма в этом своем моменте — присутствие эха (резонанса, соэффекта) — неким онтологическим пояснением принципа символизма, являющегося важнейшей составляющей русской культуры? Вспомним: символ манифестирует высшие смыслы, в чувственной форме представляет невидимый мир. Так же и здесь — земные события как отзвук, как отголосок взвездных космических сил лишь манифестируют их, будучи им далеко не идентичными. Космический символизм, выраженный православной теологической онтологией, становится матрицей русской культуры, впитанной и своеобразно выраженной поэтами-символистами.

Какова же с позиций космизма природа человека? Уже по самой постановке вопроса видно, что мы переходим в область пограничную между естествознанием и гуманитарными науками (традиционно понятыми). При ответе на данный вопрос мы

сталкиваемся с определенным рода трудностями. Если у Вернадского аргументация космической природы человеческого бытия развертывается в том же научном стиле, что и учение о биосфере, то размышления Циолковского, казалось бы, ближе по духу его фантастическим повестям, однако сам ученый считал, что в «Живой Вселенной» он подводит итог своим наиболее значительным идеям. Любопытно, что и у Чижевского работа, на которую мы постоянно ссылаемся («Земное эхо солнечных бурь») написана весьма своеобразным для принятого в науке стилем. Эти замечания в преддверии разговора о научном содержании принципа космизма применительно к человеку высказаны с той целью, дабы нас не обвинили в подмене обещанного анализа философскими рассуждениями.

Начнем с позиции В. И. Вернадского. Не вдаваясь в анализ его аргументов в пользу космической природы биосферы, последуем за его логикой. Следующая ступень его концепции — признание закономерного характера ноосферы. (Считая идею ноосферы общеизвестной, не будем останавливаться на разъяснении этого понятия.) Ноосфера в научной концепции Вернадского является новым эволюционным состоянием биосферы, а тем самым и новым геологическим фактором. Нам представляется очень важным обоснование В. И. Вернадским закономерности возникновения ноосферы из биосферы. Он подчеркивает это сравнениями данного процесса с природными, которые одновременно стихийны и неизбежны, а потому и закономерны. Но особенность ноосферы как геологического фактора в том и состоит, что при всей своей стихийности и природности это все-таки «сознательно направляемая сила». Природные основания ноосферы Вернадский объясняет тем, что биосфера обрела в ней новые формы организованности, другими словами, ноосфера появилась как этап в развитии биосферы. А если учесть, что для Вернадского биосфера космична и по происхождению, и по своей сути, то отсюда логически следует признание космической природы и человеческого разума, и его высшего проявления — научной мысли. И хотя подобный ход рассуждений не противоречит концепции Вернадского, мы у него такой идеи не обнаруживаем. Но ведь и обстоятельно развертываемый им тезис о том, что научная мысль есть планетное явление, что она выступает в биосфере как геологическая сила, даже сейчас еще звучит удивительно и непривычно. Развивая эти идеи, русский ученый мужественно преодолевал границы господствующей методологии в исследовании существа человека и его деятельности. Уникальность человеческого способа бытия настолько превозносились, что традиционно учитывались лишь взаимосвязи с факторами ближайшего окружения человека. В методологии Вернадского этот горизонт значительно расширен. Показательно его

утверждение: «Создание ноосферы из биосферы есть природное явление, более глубокое и мощное в своей основе, чем человеческая история»⁴⁴. Человек не только отдельная личность, представитель семьи, рода или государства, но и житель планеты Земля. По Вернадскому, человек и его существование есть функция биосферы. «Его отличие от всего живого, новая форма власти живого организма над биосферой, большая его независимость, чем всех других организмов, от ее условий является основным фактором, который в конце концов выявился в геологическом эволюционном процессе создания ноосферы»⁴⁵.

Но если Вернадский прямо не заявляет о космической природе человека и его важнейших проявлений (хотя повторим, что все предпосылки для этого вывода имеются в трудах ученого), то у Чижевского это фундаментальное положение всей его концепции: «И человек и микроб — существа не только земные, но и космические, связанные всей своей биологией, всеми молекулами, всеми частицами своих тел с космосом, с его лучами, потоками и полями»⁴⁶.

Конечно, позиции Вернадского и Чижевского отождествлять нельзя. У Чижевского речь идет о биологических характеристиках человека, тогда как Вернадский берет то, что традиционно считалось надбиологическим, собственно человеческим — сферу разума и плоды его деятельности. Но тонкость как раз в том и заключается, что для Вернадского, как мы уже отмечали, и собственно человеческое есть функция биосферы. Близость подходов обоих ученых видится и в том, что при господстве методологии, которая обязывала в конечном счете решающими факторами считать социальные, Вернадский в качестве основополагающих называет планетарные, а через них, опосредованно, и космические как самые глубокие; а Чижевский категоричные суждения своих оппонентов только о социальных причинах эпидемий расценивает однозначно: они «...ограничивают сферу жизни в мире радиусом, длина которого равна длине их рук»⁴⁷.

Циолковский безоговорочно признает не только космическую природу человека как живого существа, но и космическую природу Разума, который, по Вернадскому, и составляет высшее достижение человечества, смысл ноосферы. Но с позиций Циолковского Разум — это Разум с большой буквы, космический, мировой Разум. Он был убежден, что Разум рождает не только «...наша Земля. Маловероятно, что она из первых источников разума нашего Млечного Пути, избранница из сотен миллиардов планет. Это возможно, но маловероятно»⁴⁸.

Разум космичен, поскольку «все тела Вселенной чувствительны в большей или меньшей степени»⁴⁹. При этом Циолковский выступал противником наивно-антропоморфного понимания чувст-

вительности. Чувствительность всех тел,— это то, что придает жизни, а значит — и космосу, единственно возможный смысл, поскольку, как мы уже отмечали, жизнь для него космична, а космос — живителен. Циолковский только количественно различает предметы по признаку чувствительности, не уподобляя бактерию человеку, он подчеркивает их единую жизненную сущность.

И здесь нельзя упустить один любопытный момент. При всем различии стилей и подходов Вернадского и Циолковского (склонность одного к сугубо научному построению своей концепции, а другого — к мудрствованию в самом высоком смысле этого слова) оба признают или, по меньшей мере, благосклонно относятся к идее метаморфоза и ее конкретному проявлению — метемпсихозу. У Циолковского эту идею мы уже частично воспроизводили, рассуждая о живительности космоса. Что касается вопроса о разумности космоса, то сюда можно экстраполировать его соображения о перевоплощениях материи, ведущих к появлению чувствительности. Он писал: «Нет ни одной частицы Вселенной, которая не принимала бы бесчисленное множество раз вида всех 92 родов материи. Значит, каждая капля Вселенной может обратиться в чувствующее вещество»⁵⁰. Продолжая его мысль, можно сказать, что нет ни одной частицы космоса, которая со временем (по космическим масштабам) не испытала бы разумной формы пребывания.

У Вернадского признание этой идеи выражено в более общем виде. В его рассуждениях о ноосфере (а вслед за своими предшественниками он связывал ее с психозойской или антропогенной эрой) находим такое утверждение: «Наиболее глубоким является представление о метемпсихозе, решающее вопрос не с точки зрения человека, но с точки зрения всего живого вещества»⁵¹. Психические потенции свойственны всему живому, а мы уже знакомы с космической трактовкой биосферы у данного ученого, отсюда логически возможен только один ход, которого он не делает, наверное, потому, что склонен был полагаться только на вошедшие в научный оборот факты.

Нам представляется, что мы адекватно передаем интенцию идей Вернадского. Подтверждением тому служат некоторые места из его переписки с Флоренским.

Так, в своих письмах к ученому Флоренский выражал убеждение в том, что «...биосферический лозунг (а это, как мы знаем, важнейшая идея Вернадского.— Н. Б.) должен повести к эмпирическим поискам каких-то биоформ и биоотношений в недрах самой материи»⁵². Эту свою убежденность он подкреплял экскурсом в историко-философские предпосылки теории сфрагидации, по которой каждое тело выделяется как знаком душою, наложенной на вещество. Привлекало Флоренского в этой теории то, что

«элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска... и печати, принадлежащей душе. Таким образом, духовная сила всегда остается в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы они ни были рассеяны и смешаны с другим веществом»⁵³. А далее идут рассуждения о круговороте духа, что по сути лишь иное наименование метемпсихоза. Ну и, конечно, мы не погрешим против истины, не войдем в противоречие с духом концепции Вернадского, приняв космическую среду, а не только Землю, в качестве места разворачивания этих процессов.

Итак, мы высветили момент признания космичности человека, взятого не только в его биологических характеристиках, но и как существо мыслящее, социальное, окультуривающее среду своего обитания. Опосредованные, отдаленные связи человека с космосом (материальные, энергетические, информационные) обнимают собою все остальные его проявления и заставляют признать, что наша родина не только Земля, но и космические просторы.

На первый взгляд, говорить об оборотной стороне принципа космизма по отношению к человеку, о его влиянии на космос просто абсурдно. И правда, можно ли серьезно рассуждать о влиянии этой ничтожнейшей частички, пылинки на то, что даже мысленно невообразимо?! Но если мы возьмем сущностное отличие человека, его разум, то оборотная сторона данного принципа предстанет как поиск разумности космоса или во всяком случае каких-то шагов на этом пути.

Думается, что идея ноосферы Вернадского без каких-либо искусственных натяжек может быть рассмотрена и в этом ключе. Поэтому обратимся к пониманию им соотношения биосферы и ноосферы. Кстати сказать, при определении ноосферы как человеческого творения Вернадский настаивает на сущностном понимании человека как *Homo Sapiens*, добавляя иногда *Faber*, — это человек разумный и действующий, способный воплотить плоды своего разума. Повторим, существование человека, по Вернадскому, есть функция биосферы, но одновременно «он ее неизбежно, закономерно, непрерывно изменяет»⁵⁴. Вдумаемся: человек способен своим пребыванием на Земле менять ее лик и воздействовать на более глубокие, чем представлялось ранее, пласты нашей планеты (и не только нижние, но и верхние слои, так, сегодня мы знаем об озоновых дырах). Не будем развивать здесь мысль о реальной опасности экологической катастрофы — это тема специальных исследований. Но воздействие человека на планетарные процессы доказывают многочисленные научно признанные факты.

В числе своих предшественников, осознавших это явление еще в прошлом веке, Вернадский называет академика А. П. Павлова, который высказал идею о существовании антропогенной геологиче-

ской эры. А. П. Павлов, а вслед за ним и В. И. Вернадский развивают представления о планетной миссии человечества, о его геологической значимости. Поэтому столь важна была для Вернадского мысль о единстве людей, именно объединившееся человечество, а не разделенное социально-классовыми антагонизмами (и здесь хотелось бы подчеркнуть — методология космизма как бы «обнимает» собой социальную методологию) способно стать «непреодолимым геологическим явлением».

Если учесть, что планета Земля — космическое тело, то можно сказать, что человек как *Homo Sapiens Faber* производит космический эффект. По свидетельству Вернадского, А. П. Павлов «в связи с геологией... внимательно следил и много самостоятельно думал в области наук астрономических»⁵⁵, подходил на философско-научном уровне к космогоническим представлениям.

Аналогичным путем шел и Вернадский, утверждая космическую природу биосферы, неизбежность появления ноосферы, а значит, и закономерность человеческого воздействия на космос.

Когда же Циолковский говорит о неизбежности присутствия в космосе некоего высшего Разума, Разума Млечного Пути («Что же тут невозможного и как может быть иначе? Если минералы преобразились в человека, то как же человеку не избавиться от своих недостатков и не достигнуть высшей формы?»), то это воспринимается все же как фантастика. Циолковский весьма обстоятельно обсуждает способы и степень воздействия этого высшего Разума на всю космическую жизнь. Но ведь и Чижевский, в строго научных законах выражавший динамику космоса, писал, как мы уже отмечали, и о творческих способностях космоса, и о Вселенной как субъekte, и о космических узах родства и т. п.

Мы проследили представленность научного принципа космизма на уровне так называемой неорганической материи, живой природы и человека. Опираясь на размышления русских ученых-космистов, мы пытались показать, что космизм — это весьма своеобразное научное мировоззрение, которое заставляет в любых явлениях — телах, живых существах, человечестве — видеть космическую природу, а сам космос понимать как организованное по принципу эха (резонанса, созвездия) живое начало.

Космическое мировоззрение пронизывает творчество многих выдающихся русских ученых. Перед нами предстали концепции В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского, мы коснулись идей А. П. Павлова, П. К. Анохина. Идея космизма своими разнообразными гранями проявляется в произведениях М. В. Ломоносова, П. Н. Лебедева, В. А. Обручева, К. М. Бэра, Н. А. Умова, В. В. Докучаева... В какой степени, в какой форме и в силу каких причин космизм повлиял на их научное творчество — вопрос сложный, требующий обстоятельного рассмотрения. Вот только

один штрих, касающийся значения космических идей в творчестве П. Н. Лебедева. Мировую славу ему принесла теория светового давления. Но по оценке исследователей научного творчества П. Н. Лебедева, и эта теория, и все его великолепные экспериментальные достижения были лишь следствием поставленной им в молодые годы задачи — обнаружить единство физических сил. А она, в свою очередь, была порождена глубоким впечатлением, произведенным на юношу пятитомным трудом о космосе А. Гумбольдта.

Труды Гумбольдта — свидетельство того, что не только русские ученые развивали идеи космического миропонимания. Но именно их заслугу мы видим в создании целостного космического мировидения, которое либо отдельными своими фрагментами, либо во всей своей полноте (как у Вернадского, Циолковского и Чижевского) получает конкретно-научное обоснование. И что самое важное, научно истолкованный принцип космизма по своему содержанию коррелирует с метафизическими основаниями русской культуры и ее гносеологическими предпосылками, а значит, и отвечает самому ее духу. Скажем, очень тесно связаны между собой идея сопричастности человека миру и тезис космизма о единстве микрокосма и макрокосма, тезис о разумности и жизненности космоса и идеи теологической онтологии и многое другое.

Обратившись к сути принципа космизма, покажем, как часто перекликаются и звучат в унисон с воззрениями русских ученых-космистов философски осмысленные идеи космизма, которые мы находим у Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, Н. Ф. Федорова и др., и очевидно, это созвучие объясняется общими истоками — самой русской культурой.

Наиболее общий, инвариантный (или, как еще можно сказать, методологический) смысл принципа космизма состоит в том, что при изучении любого явления надо предполагать существование более широкого, чем общепризнано на сегодняшний день, горизонта исследования и стремиться к нему, в перспективе выводя его в бесконечность. Выше мы уже говорили о том, что геологическая, биологическая и социальная среда оказывались неадекватно понятыми, когда изучающие их дисциплины замыкались сами в себе.

Принцип космизма ориентирует также на раскрытие прямых и обратных (= обратных) связей, из которых ни первые, ни вторые не могут быть названы первичными или вторичными. Следовательно, методология космизма не сводит объективные связи к линейным, причинно-следственным. Она требует особого, казалось бы, не научного построения, основанного на отзвуках, созвучиях, корреляционных зависимостях.

И, наконец, еще один важный методологический смысл принципа космизма. Ритмика, пульсации космоса придают стройность, гармоничность, порядок динамике природы. Признание космично-

сти всего происходящего настраивает исследователя на поиск этого порядка, этой стройности. Именно в таком свете с позиций космизма предстает закон. Есть в данном понимании закона тонкий, едва уловимый момент, который позволяет отличить закон как гармонию, противостоящую хаосу, от закона как повторяющейся, всеобщей, необходимой связи явлений. Хаотическое, беззаконное, оставляющее нас в состоянии смятения, законом превращается в гармоническое движение, математически совершенное, а потому вызывающее чувство умиротворения и покоя. Такое понимание закона неотделимо от эстетического чувства природы.

Русские религиозные философы сознательно шли к признанию космического взгляда на мир и человека, они полагали, что без опоры на космические представления о мире любой подход обречен на ограниченность и односторонность. Н. Бердяев прослеживает определенную логику во взглядах на мир в истории европейской мысли: длительное господство теологии сменилось в XIX веке мироощущением и мирознанием, которое «было окрашено в ярко социальный цвет»⁵⁶. Главное, что не устраивало Н. Бердяева в этой доминирующей методологии (которая, со своей стороны, копировала критерии естественно-научного изучения явлений), состояло в том, что «человеческая общественность была выделена из жизни космической, из мирового целого... Человек окончательно был водворен на замкнутую социальную территорию... забыл обо всем остальном мире и об иных мирах»⁵⁷. Оценка Бердяева по своей сути совпадает с теми, что мы встречали у Чижевского и Вернадского, правда, в контексте более конкретных рассуждений. Так, Чижевский писал: «Основные возражения, которые мне делают, заключаются в следующем: нет надобности лезть в небо за объяснением явлений, которые легко можно понять с помощью земных причин. Социальные условия — вот первопричина всех болезней... В такой трактовке эпидемических явлений заключается большая истина... Но суживать вопрос до такой степени... это значит впадать в грубейшую, непростительную ошибку... и человек, и микроб — существа не только социальные, но и космические»⁵⁸. Выступая против абсолютизации роли социальных факторов в эпидемиологии, ученый очень деликатно замечал, что дальнейшие исследования покажут реальное значение социально-экономических причин в сравнении с космическими воздействиями.

Бердяев по-философски масштабен, а в оценках более категоричен. В книге «Судьба России», в главе названной им «Космическое и социологическое мироощущение», ограниченность социологического мироощущения квалифицируется как социальный утопизм: «Социальный утопизм всегда коренится в... изоляции общности от космической жизни и от... космических сил»⁵⁹. По мнению Бердяева, марксизм — самая крайняя форма социологиче-

ского рационализма, а потому и социологического утопизма. В пику марксистскому толкованию сущности человека Бердяев высказывает идею о «космической общественности, т. е. общественности, размыкающейся и вступающей в единение мировым целым, с мировыми энергиями»⁶⁰. Категоричность оценок Бердяева во многом объясняется идеологическими мотивами противоборства с идейными противниками, и, конечно, допустимы различные трактовки сущности человека, в разных политических системах, в конкретных областях научного знания может доминировать и тот, и другой подход. Но когда предписывается лишь одна методология исследования и запрещается всякое инакомыслие, то развитию той или иной области наносится непоправимый ущерб. Известно, что Чижевский лично пострадал за отступления от официально принятой позиции. А ведь он не посягал на существующие устои, а лишь призывал расширить горизонты медицины: «Космическое и солярное излучение... влияющие на жизнь биосферы, стоят вне поля зрения медицины. Как отстала она от современной астрономии, астрофизики, геофизики и т. д.! Древние врачи отличались большей широтой и терпимостью»⁶¹.

Разного рода гонениям и репрессиям подвергались отступавшие от социологического миропонимания в его классовом обличье. О возможности подобной ситуации при очередной смене методологических парадигм говорил и Бердяев: «Тот духовный поворот, который я характеризую как переход от социологического мироощущения к мироощущению космическому, будет иметь и чисто политические последствия и выражения»⁶².

Общность позиций русских ученых-космистов и русских религиозных философов проявляется не только в признании космической природы человека, но и в понимании самого космоса. Краткой иллюстрацией к этой мысли нам послужит близость идей К. Э. Циолковского и С. Л. Франка.

По Циолковскому, космос — это не только физико-химическая субстанция, он живителен и разумен, при этом человеческий тип разумности лишь один из возможных, и по отношению к нему логично предположить разум высших существ, который столь же вероятен, как и регрессивные по отношению к человеческому формы. У Циолковского есть размышления о том, что в космосе «делалось то, что было разумно и выгодно не с ограниченной, человеческой, а с высшей точки зрения»⁶³. Идентичные мысли мы находим у С. Л. Франка: «Мировая действительность — «космос» — не есть просто и только слепая... сила. Космос несет на себе также следы... органической и, тем самым, телеологической принадлежности и связи частей между собой»⁶⁴. По приведенным фрагментам трудно различить, кто из мыслителей предстает как философ, а кто — как ученый; суждения Франка кажутся даже более

осторожными. Сколь важна для Франка идея космизма, можно судить по отождествлению им смыслов богочеловечности и космичности: «...наряду с богочеловечностью или богочеловечеством... и через его посредство — нам одновременно открывается и «богомирность», теокосмизм мира»⁶⁵. Как же близка эта мысль Франка высказыванию Циолковского: «Космос есть выражение некоторой всемирной воли»⁶⁶!

Идея космизма, реализующаяся в космической методологии научных исследований, являет собой конкретизацию философского принципа единства мира. И, надо сказать, эта связь принципа космизма с принципом единства мира осознается и философами всеединства, и учеными-космистами.

Вернадский, подытоживая достижения современной ему науки и окидывая взором прошедшие столетия, писал: «Основы наших взглядов на «Вселенную», на «Природу» — на то «Единое целое», о котором так много говорили в XVIII в. и в течение первой половины XIX ст., преобразуются на наших глазах...»⁶⁷. Далее ученый указывает, в чем суть этих преобразований: «Никогда в истории человеческой мысли идея и чувство единого целого... не имели той глубины... какой они достигли сегодня»⁶⁸.

С позиции философов всеединства бытию изначально присуща органичность, это целостное бытие обнимает собой и небо, и Землю (если исходить из человеческого взгляда на мир). Всеединство бытия разрушается разными способами, оно то механистично расщепляется на дух и плоть (образ, данный Бердяевым), то распадается на отдельные части — и «все это есть последствия космической гражданской войны, вытекающей из самоизоляции и самоутверждения частных элементов реальности, из некоего распада или развала всеединства»⁶⁹.

Следовательно, необходимость обращения к космическому измерению любого явления вытекает из космической природы мира, которая Разум и материю, не обладающую таковым, связывает общими истоками происхождения.

Практически у каждого из русских философов религиозного направления в своеобразной форме мы обнаруживаем признание влияния на космос того, что является его порождением; и, конечно, прежде всего речь идет о космическом влиянии человека и результатов его деятельности. Бердяев неоднократно высказывал мысль о том, что человек «есть микрокосм, он заключает в себе космос»⁷⁰; также он размышлял о космогоническом влиянии машин и техники как о наиболее зримом детище человечества. И мысли его тесно сопрягаются с рассуждениями Вернадского о ноосфере.

У Н. Федорова есть интересные соображения о космосе и разуме. Интенция его мыслей такова: человек не случаен для космоса, главная его миссия в том, что он — обладатель разума,

и это свое достояние он должен передать космосу как такой целостности, в которой сам человек предстает лишь одной из частиц. «...Космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каким он (пока) есть... Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы»⁷¹. И здесь следует отметить некоторые различия позиций Федорова и Циолковского. Если, апеллируя к теории вероятности, Циолковский допускал возможность жизни более высокого уровня организации, чем человеческая, и писал об «избранных существах», допуская, собственно, и вероятность более (и менее) высокого разума, чем человеческий, то Федоров был всецело предан человеческому, землянам. Отсюда оборотная сторона принципа космизма получает у него такое звучание: «Сила станет разумной, когда знание, когда разум станет управлять ею. Стало быть, все зависит от человека»⁷².

Как видим, если ученые-космисты в равной степени обосновывают воздействие на космос всех его составляющих, то философы обращаются главным образом к человеческому влиянию на космическое бытие. Русские философы религиозного направления придают большое значение роли человека в космосе, несмотря на его количественную ничтожность в сравнении с этим целым, именно потому, что человек — это не просто существо, частичка космоса, наделенная разумом, но и «духовное существо, несущее в себе образ Божественного... Человек не только один из объектов этого мира, он прежде всего субъект, из объекта невыводимый»⁷³. И это общая позиция, выражающая суть их философского мировоззрения. Только при таком толковании исчезает логическое противоречие с ранее изложенным — следующей мысли Бердяева: «В греческом сознании человек зависел от космических сил, греческое мирозерцание космоцентрично... Только христианство антропоцентрично и в принципе своем освобождает человека от власти космоса»⁷⁴. Противопоставляя антропоцентризм христиан космоцентризму древних греков, Н. Бердяев подчеркивает исключительную миссию человека в космосе.

И, наконец, сопряженность космического мироощущения с идеей закона как гармонии, безусловно, присутствует и в текстах интересующих нас философов. Она не связывается с математически строгими зависимостями и совершенством, но само понятие космоса берется в греческом его толковании, как то, что противостоит хаосу, дисгармонии. И в этом отношении показательна мысль Франка: «“Космос” — не есть просто и только... хаотическая, дисгармоническая сила. Космос несет на себе также следы внутренней гармонии»⁷⁵.

В гармоничности космоса были убеждены и философы, и ученые — поиску этой гармонии и было посвящено их творчество

Вернадский видел в этом поиске смысл своей деятельности и отличительную особенность своего научного подхода. Так, он писал: «Мне кажется, что моя концепция живого и мира является резко отличной от концепции окружающих меня... для меня совершенно ясно, что в мире есть Порядок — и «случай», которым сейчас так кругом злоупотребляют, есть категория того же уровня, как и те религиозные догматы, над которыми смеются сторонники случая и создания мира игрой слепых сил»⁷⁶.

Порядок (с большой буквы) мира, по Вернадскому, и теокосмизм (или телеокосмизм) мира, по Франку, имеют общий смысл, который воспроизводится и разворачивается в математических зависимостях и конкретных и частных законах.

Нельзя не заметить близость научного содержания и философского смысла космических идей русских ученых и философов. Можно утверждать, что космизм — это и не чисто научный, и не сугубо философский феномен; русское космическое миропонимание — своеобразный сплав и научных, и философских, и религиозных воззрений.

Будучи самобытным феноменом русской культуры, космизм позволяет объединить целый ряд выдающихся деятелей русской науки в плеяду ученых-космистов, отличающуюся своеобразным видением предмета науки и особым стилем мышления. Как правило, ученые-космисты являли собой и особый тип личности. Это не просто ученые-исследователи, это люди скорее универсального склада, способные ощутить, увидеть и прочувствовать красоту природы. Вернадский считал, что эстетическое чувство природы — это глубокое, переживаемое, а не просто осознаваемое, чувство любви; Чижевский всю свою жизнь поэтически воспринимал природу, и к научному творчеству его побудило, как мы уже отмечали, космическое мироощущение, выраженное уже в его ранних стихах; то же можно сказать и о Циолковском: нравственно-эстетическое восприятие мира этим мыслителем никак не вписывается в узкотехницистское представление о его творчестве, когда воспроизводятся лишь его идеи в области ракетодинамики.

Антропокосмическая ориентация в русской науке ярко демонстрирует самобытный окрас ее содержания. Но есть и другие ипостаси науки, которыми может быть подкреплена идея уникальности исследуемой нами национально-культурной ее формы. Их раскрытию послужит следующая глава, посвященная социокультурным смыслам русской науки. В ней уникальность исследуемого нами феномена обнаруживается не в самом «теле науки», а в определенных ее ориентациях и связанных с ней общественных ожиданиях, которые не могли не влиять и на непосредственный поиск научной истины.

2. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ РУССКОЙ НАУКИ

Наряду со своеобразным видением своего предмета самобытность русской науки проявляется и в толковании предназначения и смысла науки. И по этому вопросу мнения и оценки представителей русской науки, а также отечественных философов совпадают. Общность их позиций заключается в признании утилитарной значимости науки и в том, как понимать эту полезность и утилитарность.

Но в чем же здесь самобытность? Ведь, казалось бы, вся новоевропейская наука была ориентирована на практическое использование, на материальное воплощение своих достижений, и эта интенция была афористично выражена еще Ф. Бэконом в тезисе «Знание — сила». Но своеобразие в позиции русских ученых все-таки есть, и Н. И. Пирогов столь же афористично назвал данную ее особенность «ненасытной утилитарностью».

Звезда первой величины в русской науке М. В. Ломоносов «все время стоял за приложение науки к жизни, он искал в науке сил для улучшения положения человечества»⁷⁷. По оценке Вернадского, это характернейшая черта всей научной деятельности Ломоносова. Да и сам В. И. Вернадский, хотя и считал, что практические приложения науки — это уже не наука в собственном смысле слова, признавал за ними великое будущее. Благодаря своим приложениям наука получает в человеческом обществе достойную ее сути власть. И ноосфера — это сфера воплощенного Разума.

Если взять не собственно научные труды другого русского ученого с мировым именем — Д. И. Менделеева, а его размышления о проблемах современной ему жизни и собственной деятельности, где он предстает как интереснейший мыслитель, то нельзя не отметить, что они проникнуты одним умонастроением, которое можно выразить таким тезисом: подоспела эпоха перехода от слов к делу, «прямые применения знаний... непосредственно к внешним интересам и выгодам жизни составляют силу и залог дальнейшего развития наук»⁷⁸. Смысл своих химических изысканий Менделеев также видел в их практическом использовании: «Призывая к теоретическим химическим занятиям, я убежден, что зову людей к полезнейшему труду... к готовности и возможности сделаться практиками»⁷⁹.

Особенно впечатляет конкретностью и обширностью приложений научных результатов деятельность А. Л. Чижевского. А ведь, казалось бы, масштабность и возвышенность идей космизма так далека от наших земных возможностей, что им суждено остаться в сфере научного романтизма. Но совсем иной была научная судьба ученого-поэта А. Л. Чижевского. Его художественно-науч-

ное мироощущение воплотилось в многочисленных изобретениях и открытиях, не мелких, не будничных, а масштабных по сути своей значимости для человеческой жизни. Это отмечают все изучавшие его творчество. Ученик А. Л. Чижевского и его последователь В. Н. Ягодинский писал о своем учителе: «А. Л. Чижевский — своеобразный ученый, который, являясь основоположником... признанных во всем мире научных направлений, настойчиво доводил результаты своих исследований до практического применения»⁸⁰. Перечислим лишь некоторые из наиболее значимых приложений его открытий. Это и аэроионификация как важнейшее гигиеническое средство управления качеством окружающей среды, позволяющее создавать подходящий для обитания воздух внутри помещений; и нетрадиционные способы профилактики, терапии и борьбы с различными эпидемиями и инфекционными заболеваниями; и комплекс биофизических воздействий для поддержания структурности красной крови, которая необходима здоровому организму и др.

Наверное, нам, воспитанным в парадигме марксистского мировоззрения, стремление к жизненной приложимости научных результатов вовсе не кажется уникальным русским явлением. Но сами творцы науки оценивают ориентацию на приложение ее либо как особый этап, к которому в конце концов подошла и русская наука, либо как перманентное состояние, отличающее ее от науки европейской.

Первой позиции придерживался Д. И. Менделеев. В истории российской науки он выделял этап, когда науки нужны были для духовного развития, далее от наук требовалась подготовка человека к военно-государственной деятельности и, наконец, наступил этап, когда «природа... как неизбежная среда деятельности стала предметом наук, составляющих силу и славу последних времен, основу всех действительных... завоеваний»⁸¹. Все передовые страны отдали предпочтение естественным наукам как новой жизненно-практической основе, и «если мы, русские, решаемся становиться в их число, мы должны доказать это... нашими трудами в области этих наук»⁸². Своеобразие русской науки с этих позиций заключается только в том, что она вынуждена догонять и, следовательно, повторять уже пройденное народами Европы.

По мнению Менделеева, русская наука сможет перейти от утопических и воздушных построений, мечтательности и платонических устремлений к жизненным реалиям, если в ее основу будут положены методы физики и химии — этого фундамента естественных наук. Мы должны признать, что это мнение, отдавая дань позитивистским умонастроениям, разделяли многочисленные представители русской интеллигенции. Непосредственный выход в жизнь, практическая полезность сопутствуют наукам, построенным на опытных данных, а не на метафизических допущениях —

считали они. М. Бакунин, например, видел насущную задачу русской науки в построении на основе естественно-научной методологии всей системы социально-гуманитарного знания: «...необходимость обращения к миру действительному, необходимость фактического изучения и разумного, но не метафизического понимания его, необходимость основания целостной системы наук, включая сюда, разумеется, всю психологию и всю социологию, на естествознании стала ясна...»⁸³

К аналогичному выводу приходит П. А. Кропоткин. И хотя он известен главным образом как крупнейший теоретик анархизма, он оставил свой след в истории науки и, что для нас особенно важно, великолепно разбирался в новейших достижениях европейской науки конца XIX столетия и мог оценивать и сопоставлять ее перспективы с состоянием русской науки.

Другая позиция, которая не исключает первую, а нередко дополняет и в чем-то усиливает ее, заключается в том, что в России на науку всегда смотрели только с точки зрения возможности ее утилитарного использования, а потому она существовала и развивалась не в самостоятельных, профессионально отшлифованных формах, а в конкретных практических видах деятельности, требовавших научных знаний. Резко и категорично-неприязненно оценивал утилитарное отношение русских к науке на всех уровнях (от правительства до простого народа), и в том числе интеллигенции, Г. Шпет. В этих оценках он предстает скорее не как философ, но как ученый, на себе испытывавший подобное отношение. По мнению Г. Шпета, утилитарность как главное требование, предъявляемое к науке, — показатель необразованности и даже примитивности и варварства: «...утилитаризм, вообще — субъективный факт, здесь (в России. — Н. Б.) становится объективным фактором... восприятие идеи и ее движения в русской мысли не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно, не мастерское»⁸⁴.

К подобной оценке прошлого и настоящего русской науки склонялся и В. И. Вернадский. Его исследования истории русской науки свидетельствуют, что научное творчество в XVIII—XIX вв. прямо или косвенно отвечало государственным потребностям и запросам — укреплению военной и морской мощи, развитию медицины, горного дела, соображениям завоевательной политики и т. д. Утилитарный способ развития науки приводил к тому, что нередко «были периоды, когда даже для университетов научная работа не признавалась необходимым элементом»⁸⁵.

Невычлененность науки, ее постоянная практическая нагруженность, и в этом смысле не-чистота русской науки (по выражению Шпета) проявляли себя самым неожиданным образом. Открытия и революционные события в естествознании, которые кардинально повлияли на европейскую жизнь и мировую цивилизацию, зача-

стую оставались неизвестными даже для образованных русских умов. Вернадский писал: «В России можно быть образованным человеком в XX в., стоя совершенно в стороне от тех знаний и пониманий, которые сейчас охватывают своим влиянием всю жизнь человечества и с каждым годом растут в своем значении»⁸⁶.

Итак, творцы русской науки, а также ее устроители и организаторы, т. е. те, от кого зависит ее существование и развитие, сумели придать неповторимый колорит тому, что мы называем русской наукой, неотступным требованием утилитарной значимости и полезности. Как могло это требование стать решающим, вопрос, конечно, не простой, но в контексте всего проведенного исследования мы находим на него ответ и достаточно, на наш взгляд, обоснованный. Как было показано в разделе первом, рационалистичность русской науки такого сорта, что она способна формировать только конкретное мышление в его жизненной полноте и цельности. Это позволило нам выделить в качестве важнейшего принципа русской гносеологии жизненную привязанность познания. В этой связи весьма убедительно звучит заявление М. Бакунина: «В противоположность всем метафизикам, позитивистам и всем ученым и неученым поклонникам богини науки, мы утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом»⁸⁷. Наука — функция жизни, а потому должна быть прочно с нею связана.

По мнению К. Д. Кавелина, исторический опыт Европы позволил уже ей дорасти до поиска чистой, объективной истины. Чистые, незамутненные никакими привнесениями истины представлены в первую очередь естественными науками и математикой. У России — своя история, ее прошлое не позволяет ей освободиться от личного, индивидуального, от веры и убеждений — всего того, чем наполнена реальная жизнь. России еще долго предстоит нести груз субъективной истины, в которой как раз и выражены зависимости от жизненных событий и ситуаций⁸⁸.

Требование практической направленности науки, ее утилитарной значимости предъявляли к науке и русские религиозные философы, что вполне отвечает их пониманию природы человека и их толкованию предназначения русской культуры.

Пальму первенства в объяснении и раскрытии данной особенности новой науки следует отдать Н. Ф. Федорову. Главное, чем не устраивала русского мыслителя европейская наука, — это ее ориентация на знание ради знания: «Наука не должна быть знанием... знанием для знания, знанием без действия»⁸⁹.

Если окинуть взором те колоссальные изменения, которые произошли в европейской цивилизации благодаря применению науки, то федоровская критика может показаться ложной и

нелепой. Но, сопоставляя мнения других весьма авторитетных мыслителей, которые, стоя на совершенно иных позициях, пришли к тем же выводам, что и Федоров, и учитывая также, что перед Федоровым предстала европейская действительность середины — конца XIX века, начинаешь постепенно соглашаться с его оценками. Уместно будет в этой связи сослаться на М. Хайдеггера, который, философски осмысляя новоевропейскую историю, считал независимыми в своих истоках ветви ее научного и технико-промышленного развития. Техническую индустриализацию, по его мнению, ошибочно рассматривать как приложение и материализацию математического естествознания. Это же подмечал и Бердяев: «Наука развивалась в европейском мире как свободное исследование и искание истины, независимо от ее выгоды и полезности»⁹⁰.

Мы не будем вдаваться в дискуссию по существу этого вопроса, отметим лишь, что не столь уж и нелепы были утверждения Н. Федорова о сугубо знаниевой природе западной науки, не столь уж и надуманы его обвинения в кабинетном, университетско-школярском ее характере.

В то же время Федоров не мог не видеть широко распространенное на Западе в XIX веке использование науки в промышленности, торговле, быту. Но он считал подобное использование науки не соответствующим ее природе: «В странах мануфактурных наука не может раскрыться во всей полноте, не может получить приложения соответственного широте мысли, там действительность не совпадает со знанием, ибо первая ограничена производством мелочей (пустяков), тогда как последнее, т. е. знание, стремится охватить всю природу»⁹¹.

Федоров не ощущает противоречия в собственной позиции (утверждая чисто знаниевую природу европейской науки и одновременно признавая факт ее использования), ибо, с его точки зрения, мануфактурно-торговое приложение науки — это мнимое, не истинное приложение. Все самое негативное Федоров связывает с городской наукой (а для него она равнозначна европейской науке). Прогноз в отношении этого типа науки, по Федорову, неутешителен: этой «науке предстоит, быть может, еще худшая участь, если мечта социализма когда-либо осуществится и наука делается рабом фабричных рабочих; тогда все, не имеющее непосредственного приложения, должно будет исчезнуть»⁹².

О каком же приложении науки мечтал сам Федоров? Применение научных достижений ради торжества над природой и ее покорения он расценивал как варварское, неподлинное использование, лжеприложение науки, поскольку оно оборачивается для природы непредсказуемыми и разрушительными последствиями. Практическая ориентация науки будет истинной, когда она сможет удовлетворить насущные потребности (в хлебе и вине) человека,

живущего среди живой природы, в реальных условиях своего обитания на Земле. Этот новый, сельский тип науки, по Федорову, является «уже не наукою разложения и умерщвления, но наукою сложения и восстановления»⁹³. Итак, Федоров выступал против абстрактно-умозрительного знания, исследующего главным образом объективно-природную среду обитания, ратуя за конкретную, жизненную науку, полностью сконцентрированную на живом человеке, заботящемся не только о хлебе насущном, но и о главном, общечеловеческом деле — воскрешении предков.

Конечно, позиция Федорова далеко не бесспорна, а во многом и не приемлема: местами он выступает как ретроград, а кое-какие его тезисы произвольны (как, например, рассуждение о половой детерминации современной ему неподлинной науки). Но нам важны не отдельные его суждения, а сам настрой: недовольство европейской наукой и потребность в построении нового по своей сути типа науки, ориентированного на принципиально иную форму практического приложения; Федоров рассматривает науку сквозь призму таких особенностей метафизики русской культуры, как конкретность и жизненная привязанность различных ее проявлений.

Отличие русской науки заключается не только в ориентации ее творцов на утилитарную значимость науки, но и в том, как понимается эта утилитарность. Утилитарность мы привыкли отождествлять с практической значимостью науки, достижением с ее помощью чувственно-осязаемых результатов, с материальной воплощаемостью открываемых наукой законов. Однако русские ученые стремились к какому-то иному приложению научных знаний.

Начнем с одной мысли Вернадского. Он, изучая вопрос о том, как исследованы в науках производительные силы страны, пришел к выводу, что при несметных и неисчерпаемых естественных богатствах Россия не случайно остается бедной страной, ибо естественные производительные силы ее слабо изучены наукой, «свобода от науки в этой области не только народа, но и русской интеллигенции поразительная»⁹⁴. Явно недостаточной была в русской науке интенция на предметно-чувственное приложение ее результатов. Ведь воспользоваться естественными производительными силами можно только в такого рода деятельности, при технико-технологическом приложении науки.

Так в чем же видели предназначение науки русские ученые, каков был их замысел?

Д. И. Менделеев усматривал цель науки в ориентации на изменение внешнего и внутреннего мира человека. Внешний, окружающий человека мир во многом обязан кропотливому труду народа, его заботам о хлебе насущном, и потому наука, чтобы войти в нашу жизнь, должна написать на своем знамени: «Посев научный взойдет для жатвы народной»⁹⁵. Своим стремлением с

помощью науки улучшить повседневную, будничную жизнь народа, Менделеев очень близок Н. Ф. Федорову. Последний потому и ратовал за создание сельской науки в противовес городской, тешащей себя пустыми забавами и игрушками, что она сможет, изучив естественные циклы человеческой жизни, облегчить его повседневный труд по добыванию хлеба и вина. Хотя сам Федоров скорее философ, чем ученый, он большие надежды возлагает на науку, для него она — главное средство в осуществлении общего дела человечества. И для него важен не технико-технологический смысл приложения науки, а человеческий, гуманистический. Если взять столь милые его сердцу идеи космического существования человечества, то и здесь главный его интерес — не технические средства космических летательных аппаратов, а возможности, которые эти аппараты предоставляют человеку, чтобы стать космополитом, подлинно просвещенным существом. По Федорову, «наука... чтобы быть действительною, обязана открыть... ряду поколений, на тесной земле заключенных, пострадавших и умерших, всю вселенную, все небесные тела, как поприще их деятельности»⁹⁶.

Упования на науку как важнейший, а по сути единственный канал просвещения народа, были весьма распространены в среде русской интеллигенции. Одни, видя в науке средство формирования народного самосознания, ожидали, что с ее проникновением в широкие массы народ обретет совершеннолетие; для других она являлась единственным способом избавления народа от религиозного невежества. Весьма решительно в этом отношении был настроен, например, М. Бакунин. Он прямо заявлял: «Мы хотим разрушения всякой народной религии... <...> Наша задача состоит... прежде всего в уничтожении народного невежества. Но оно может быть побеждено окончательно только наукою»⁹⁷. А в восьмом пункте программы славянской секции анархистов им было записано: «Она имеет полнейшее уважение к положительным наукам; она требует для пролетариата научного образования...»⁹⁸.

Образовательная и просветительская миссия науки была продолжительной заботой многих видных русских ученых. Сколь важные и значимые и по сей день проблемы общего и высшего образования они ставили и решали, видно из «Заветных мыслей» Д. И. Менделеева.

Дело в том, что на рубеже XIX—XX вв. назрела потребность в реформе российского образования. Менделеев одним из первых осознал и глубоко прочувствовал на своей собственной судьбе необходимость перехода от классического образования к реальному. Если раскрыть смысл той и другой системы, то, с известной долей модернизации, можно сказать, что классическая система образования представляет собой не что иное, как гуманитарную подготовку, а система реального образования ориентирована глав-

ным образом на приложение знаний к жизни и, следовательно, должна держаться на естественных науках.

Классическое образование (которое длительное время оправдывало себя) исходило главным образом из посылки, что человек должен формироваться и развиваться как неповторимая личность, как индивидуальность, все богатство которой в разуме, а оттачивать интеллект нужно прежде всего через слово. Отсюда классическая система образования была целиком построена на слове. «Классическая школа тем и страдает более всего, что в ней слова, слова, слова, а о чем они, как они относятся к действительности,— о том мало думают»,— констатирует Менделеев⁹⁹. И этим недостатком страдают не только общеобразовательные гимназии, он присущ и высшей школе. В подтверждение приведем еще одну мысль Менделеева: «Все дело высшего просвещения считалось в развитии индивидуумов, способных философски относиться ко всяким предметам»¹⁰⁰. В соответствии с этими установками школьные и вузовские программы были начинены (причем с явной перегрузкой) различными языковыми дисциплинами, всевозможными грамматическими и логическими тонкостями, риторикой, диалектикой и пр.

Перенасыщенность классической системы образования всевозможными иностранными языками особенно возмущала Менделеева. Латынь и греческий он прямо называет мертвыми языками, и занятие ими считает пустой тратой времени, ссылаясь, как правило, на свой гимназический опыт. В овладении современными европейскими языками особого прока он также не видел. Они более уместны, по его мнению, для просвещения юношества европейских стран, но не для России. Ни латынь, ни греческий, ни французский, ни немецкий не способны пробудить в молодом россиянце творческие мысли. Это для европейца, с колыбели слышащего молитву на латыни, впитывающего правила грамматики с речью матери, погруженного в стихию родного языка, он становится естественным, как воздух, и не требует усилий ни в его освоении, ни в овладении миром через его посредство. Для чужестранца все эти языки искусственны, как костыли.

Смена типов образования — с классического на реальный — не просто научная концепция в области педагогики, а факт культурно-исторической жизни России. Сам Менделеев отмечал, что пытается осмыслить объективную эволюцию процессов образования. Во-первых, реализм в образовании Менделеев понимал как жизненность его, связь с действительной жизнью страны и людей. Не на это ли ориентированы все наши учебные заведения и сегодня? Другое дело, как это им удастся. От самых теоретических и абстрактных дисциплин (скажем, философского и математического циклов) требуется практическая направленность (в таких категориях мы сегодня выражаем жизненность). Практическая

направленность — вот годящаяся идеология современного российского образования. Мы не сторонники использования в этой области понятий «актуальность» и «практическая значимость», ибо они во многом приземляют романтическую устремленность высшего образования, его одухотворенность.

Во-вторых, реализм образования означает, что в мире человеческого бытия главное внимание должно быть обращено не на слово, которое по сути своей абстрактно, а на природу, которая сама есть действительность и способна подвинуть человека на дело ее изменения, управления ею и т. д. Сколь возвышенным становится слог Менделеева, когда он ведет разговор не о слове, а о природе: «Природа в ее видимой сложности, со всей ее доступностью и простотою законов, ею управляющих, и как неизбежная среда деятельности стала предметом наук, составляющих силу и славу последних времен»¹⁰¹. Поэтому реалистична система образования, опирающаяся прежде всего на естественные науки. Они во всех смыслах связывают человека с природой.

Проницательные умы не могли не видеть тех опасностей, с которыми столкнулось российское общество в вопросах использования науки. С одной стороны, было глубокое понимание неизбежности для России того, что уже прошли передовые европейские страны, но очевидно было и другое — пройти этот путь Россия должна по-своему. Осмысляя наш умственный строй К. Д. Кавелин заключал: «Уже теперь нам нельзя больше довольствоваться готовыми решениями и формулами европейской науки... У них предпосылки науки чуждые нам»¹⁰².

В своем фундаментальном труде «Современная наука и анархия» П. А. Кропоткин задается самым значимым для себя вопросом: «Какие общественные формы лучше обеспечивают в данном обществе и, следовательно, в человечестве вообще наибольшую сумму счастья, а потому и наибольшую сумму жизненности?»¹⁰³ Ответ однозначно вытекает из его анархической позиции. Но вдумаясь в другое. Наибольшую сумму счастья и жизненности несет в конечном счете наука, поскольку, по Кропоткину, только научная концепция анархии дает подлинную, действительную истину. Счастье и жизненность в наивысшей степени — вот что ожидается от науки, поскольку идея «анархии» представляет собой попытку приложить обобщения, полученные индуктивно-дедуктивным методом естественных наук, к оценке человеческих учреждений»¹⁰⁴, и в этом Кропоткин ближе к Менделееву, Вернадскому, Чижевскому, Циолковскому, чем, скажем, к Конту (чьей методологией он восторгался), который хотел с помощью позитивных наук достичь в обществе законосообразного порядка и гармонии, а в конечном счете и рационального устройства, что несомненно отвечало духу европейцев.

Кропоткинская формула наиболее точно выражает смысл утилитарной ориентации русской науки — достижение «наибольшей суммы счастья и жизненности».

Существо русской науки не может быть раскрыто без учета ее нравственной установки. В нравственные оценки и критерии здесь облекается все, что связано с наукой. Причем это вполне конкретные и легко узнаваемые нравственные ценности — благо народа и правда жизни.

Приведем одно из программных высказываний К. Э. Циолковского: «Не признаю я и технического прогресса, если он превосходит прогресс нравственный, если физика и химия не служат, а подчиняют себе медицину... Для человека нужна не техника, а моральный прогресс и здоровье»¹⁰⁵. Но ведь подобного рода суждения можно легко обнаружить у А. Эйнштейна, Б. Рассела, Р. Оппенгеймера и других крупнейших ученых. Все это так. Но у русских ученых нравственное предназначение науки обретает особый смысл. Все их творчество — его целевыми установками, мотивами деятельности, результатами и самим содержанием — теснейшим образом связано с идеями добра и счастья, справедливости и равенства, блага и правды. Единение законов строения и развития мира с тем, что движет человеческими поступками и устремлениями, здесь настолько органично и неразрывно, что порой можно усомниться в научности их произведений, местами напоминающих моральные проповеди.

Обратимся еще раз к «Живой Вселенной» Циолковского, значимость которой для самого мыслителя мы уже подчеркивали. Во фрагменте работы, названном «О блаженстве Вселенной», ученый пишет: «Мы хотим показать всеми этими рассуждениями... что господствует разум, основанный на идеальном или истинном эгоизме, и поэтому жизнь... совершенна. А как же иначе? Раз возникает разум, доведенный временем до совершенства, то как же он пожелает себе зла, горести или страданий? Это было бы нелепостью... Пройдет время, разум человечества возвысится и зло исчезнет»¹⁰⁶. А затем следует вывод, звучащий по сути как закон — «всякий атом материи, живя в Млечном Пути, который погружен в блаженство, и сам живет поневоле этой жизнью. Его удел — счастье»¹⁰⁷.

Может быть, идеи Циолковского исключение? Чтобы развеять сомнения читателя, обратимся к идее ноосферы В. И. Вернадского. Развивая мысль о закономерности становления ноосферы, ученый приходит к выводу: «Создание ноосферы из биосферы... требует проявления человечества как единого целого. Это его неизбежная предпосылка»¹⁰⁸. А теперь обратим внимание, как истолковывает Вернадский человечество как единое целое. Для него это прежде всего «единство и равенство... в принципе всех людей, всех рас»¹⁰⁹.

На чем держится такая убежденность ученого? Разве можно считать единство и равенство рас научным законом (каким угодно — биологическим, антропологическим или социальным)? Мы в него уверовали в силу господствовавших идеологических установок. Но, судя по всему, Вернадский был свободен от них. Значит, в идее равенства всех людей выражены его нравственные устремления и ожидания.

Из этих двух примеров видно, как нравственные требования входят в самую ткань русской науки. Что же касается науки европейской, то для нее характерно стремление избавиться от подобных привнесений. Только сопоставляя особенности этих двух типов науки, можно прочувствовать всю горечь и иронию Г. Шпета, когда он упоминает такой факт нашей культуры: «В штукатурку старого Московского университета вклеена в кудряшках эпиграмма: „Дело науки — служить людям“»¹¹⁰. Шпету казалось несуразным требовать от науки того, что искажает ее существо. Проевропейски настроенный Шпет не приемлет моральных критериев в науке, тогда как Вернадский, например, весьма положительно оценивал характерное для Ломоносова стремление придать этический смысл своим научным рассуждениям¹¹¹. Для Н. Федорова взаимодополнение и единение науки и нравственности бесспорно, очевидно: «Коперниканская система для нравственного своего завершения требует регуляции миров через воскрешенные поколения»¹¹². Больше того, Федоров со всей осознанностью (и здесь он выступал как философ) отстаивал нравственную науку, считал, что именно такой будет наука будущего.

Требование нравственной направленности науки предъявляло ученым народническое движение. Взгляды на науку представителей этого движения весьма любопытны. И здесь нельзя не упомянуть уникальную личность Н. А. Морозова. В возникшей перед ним в молодости ситуации выбора — служить народу или науке, он сделал выбор в пользу первого. Но полностью оставить науку он все-таки не смог. Его научное творчество и по сей день исследовано больше с внешней стороны, но пронизанность его нравственными идеалами русского народа несомненна.

Очень интересна в этом отношении и фигура одного из идеологов революционного народничества М. А. Бакунина. Названия двух его статей — «Наука и народ», «Наука и насущное революционное дело» — не случайны. В его размышлениях, что может принести народу освобождение и счастье — наука или революция, видны и колебания, и сомнения. Он задается вопросом: «Доступна ли наука для народа?» И не медлит с ответом: «А почему ж нет?» Бакунин жаждал для народа «общего научного образования», а иногда он склонялся и к необходимости «строгого научного знания». И хотя в конечном счете он делает выбор в

пользу революции как средства освобождения народа, сам факт придания науке подобной освободительной миссии заставляет понять, что Бакунин, да и многие другие русские мыслители видели в ней не просто совокупность каких-то объективных методов и законов, а явление нравственное по своей природе.

Если обратиться к русским философам, то их требования утилитарной и практически значимой науки имели конкретную цель — служение на благо народа. Идея служения народу вела творцов русской культуры по меньшей мере три последних века. Ожидание общественной пользы от всего творимого придавало и особый нравственный окрас всем формам человеческой деятельности: через призму морально-нравственных оценок пропускались, казалось бы, самые далекие от этих требований явления культуры, в том числе и наука. А поскольку те или иные формы культуры персонифицированы в ее творцах, то и моральная ответственность за содеянное возлагалась (и поныне возлагается) на них. Поколение за поколением творцов культуры, которых мы не без гордости величаем русской интеллигенцией, воспитывались на приоритете моральных, нравственных критериев, в атмосфере нравственных ожиданий, которые в конце концов и составили генотип русского интеллигента, независимо от того, что являлось сферой его деятельности — педагогика или искусство, медицина или наука и т. п.

С. Л. Франк эту особенность русской культуры раскрывает так: «Если можно было бы одним словом охарактеризовать умонастроение нашей интеллигенции, его нужно было бы назвать морализмом»¹³. Обретение морально-нравственными нормами самодовлеющей значимости нередко оборачивалось крайностями морализма, которые Франком оцениваются весьма негативно: «Ценности теоретические... не имеют власти над сердцем русского интеллигента... всегда приносятся в жертву моральным ценностям. Теоретическая, научная истина... бескорыстное стремление к адекватному интеллектуальному отображению мира... никогда не могли укорениться в интеллигентском сознании. Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет»¹⁴. Такой подход, по мнению Франка, разрушает саму сущность науки. Морализм в науке убивает ее.

Иную трактовку мы обнаруживаем у Бердяева. Он различал западный тип науки, нейтральный в ценностном отношении — и нравственном, и религиозном, и метафизическом; и науку, рождаемую на почве русской культуры, устремленную к добру, народному благу, социальной справедливости, политическому прогрессизму и равенству. И хотя Бердяев склонен полагать, что подобная нацеленность противоречит научному духу, тем не менее он признает как реальность нравственно-религиозный тип русской науки.

Упование на науку как способ разрешения социальных проблем, возложение на нее освободительной миссии (при этом имелись в виду в первую очередь естественные науки) и привело к тому, что у определенного слоя русской интеллигенции вера в науку замещает веру в религию. При этом истина подменялась идеалом, основанным на социально-нравственных интересах. Бердяев и многие другие свидетельствуют об идолопоклонническом отношении к естествознанию, о помешательстве на естественных науках, начиная с 60-х годов XIX столетия. У Г. П. Федотова мы находим толкование, напрямую связывающее идейность с идеалом: «Идейность есть особый вид рационализма, этически окрашенный. В идее сливаются правда-истина и правда-справедливость»¹¹⁵. А его суждения о типе научной реальности, о творцах русской науки очень близки франковским и бердяевским: «Этот рационализм... к чистому познанию предъявляет поистине минимальные требования. Чаще всего он берет готовую систему «истин» и на ней строит идеал личного и общественного (политического) поведения»¹¹⁶.

Но это еще не весь спектр мнений об утилитарно-нравственной направленности русской науки: помимо безоговорочного ее неприятия (С. Л. Франк), простого осознания этой спаянности как некоторой исторической данности (Н. Бердяев, Н. Данилевский), существует столь же безоговорочное принятие этого явления.

Среди сторонников утилитарно-нравственной науки в первую очередь следовало бы назвать Н. Федорова. Мы уже характеризовали его понимание утилитарной значимости науки, из которого логически вытекает и признание ее нравственного начала. Оригинально понимая практическую полезность науки, Федоров по-своему толковал и ее нравственность. Он не опускался до снисхождения к западной науке — для него она не нейтральна, а безнравственна; безнравственна в силу того, что ходом европейской истории была сотворена как элитарная, сословная наука, доступная очень узкому кругу лиц. Европейская наука, построенная на сверхинтеллектуализированных абстракциях, умопостигаемых фикциях, недоступна многомиллионной массе городских и сельских тружеников, от них вообще не требуется работы ума. По Федорову, не должно быть сословной науки ученых, наука не должна быть чьей-то профессиональной деятельностью, в творчестве новой науки должны быть вовлечены все живущие на Земле — и на Западе, и на Востоке.

Для Федорова — философа общего дела существенен и еще один аспект безнравственности европейской науки: «Пока знание будет только рефлексией, оно будет действовать разрушительно на человека, как существо нравственное... Знание доказывается действием, а нравственность разрушается знанием без дела»¹¹⁷. Другими словами, отмеченная Федоровым как коренной порок европей-

ской науки ее сугубая теоретичность является одновременно и свидетельством ее безнравственности.

Итак, в представлениях русских мыслителей новая наука, произрастающая на почве русской культуры, была не только погружена в атмосферу морально-нравственных требований и ожиданий, но и насыщена ими в своем содержании. В европейской науке ценностные мотивы и корни были настолько трансформированы и скрыты за содержанием самой этой науки, что создавалось впечатление ее полной дегуманизации, ценностной нейтральности (что и рефлексировалось долгое время в западной философии и методологии науки). В том же, что мыслилось как самобытная русская наука, ценностно-нравственные аспекты оставались не за текстом, не в стороне, а вплетались в саму содержательную ткань, становясь неотъемлемым качеством, трансформируя науку до такой степени, что возникали сомнения — наука ли это, устремлена ли она к постижению научных истин или же скорее подчинена формуле: «Да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житься»¹¹⁸.

Как видим, независимо от того, каким было отношение к нравственности как внутреннему качеству науки (безоговорочное отрицание или, напротив, признание), само это качество фиксировалось практически всеми исследователями русской науки.

Не пора ли подвести черту в решении поставленной в разделе задачи? Мы выявили характеристические особенности предмета русской науки, подчеркнули особое свойство ее утилитарной значимости, ее нравственное звучание и смысл. При решении подобных проблем, как правило, остаются сомнения — все ли отличия приняты во внимание? Было бы самонадеянно рассчитывать на всеохватность, даже в главных моментах. Выстроенный нами облик, безусловно, не образ, а схема, которая всегда в чем-то упрощает, а значит, и искажает.

Зададимся вопросом, насколько эта схема-облик адекватна сути интересующего нас феномена русской науки. При такой постановке вопроса уместно обратиться к анализу одиозных событий, периодически происходивших в русской науке, дабы определиться с тем, выражена ли в них какая-то отличительная ее особенность или это случайные явления в ее истории.

Трагические страницы недавней истории отечественной науки связаны с искоренением генетики, гонениями на ее сторонников. Проблема лысенковщины в биологии обсуждается в работе И. Лакатоса «История науки и ее рациональные реконструкции», где он выясняет природу науки и пытается определить, что относится к внешней, а что — к внутренней ее истории. С одной стороны, лысенковщина насквозь иррациональна и вообще являет собой какой-то бред. Но в то же время без нее не понять того, что

происходило в подлинной биологической науке, ибо ее идеи в этот период развивались через соприкосновение с лысенковщиной¹¹⁹. Очевидно, И. Лакатос мог решать эту проблему только по-своему, в контексте европейской философии науки, где главной проблемой остается ее рациональность. Но печальные страницы истории русской науки можно оценивать по-разному в зависимости от того, берутся ли они сами по себе или высвечиваются в перспективе истории идей, представляя то как закономерные, то как случайные.

Попытаемся проследить в развитии обе точки отсчета. Для начала предоставим слово самому непосредственному виновнику событий Т. Д. Лысенко. «Ныне, в эпоху борьбы двух миров,— говорил он,— особенно резко определились два противоположные, противостоящие друг другу направления, пронизывающие основы почти всех биологических дисциплин. Социалистическое сельское хозяйство, колхозно-совхозный строй породили принципиально новую, свою, мичуринскую, советскую биологическую науку»¹²⁰. Итак, Лысенко возвещал о рождении принципиально новой науки. Но вот мнение одного из самых стойких и последовательных идейных противников лысенковщины А. А. Любищева: «Эта речь и знаменует начало царства Лысенко в науке. Один деспот, Сталин, помазал на царство в науке другого деспота, Лысенко. Все должны были понять: «С нами Сталин, разумеете, ученые, и покоряйтесь», Н. И. Вавилов не покорился, в 1939 году был смещен с поста президента ВАСХНИЛ, но когда он и на посту директора ВИРа не покорился, то вмешался заплечных дел мастер Берия. Н. И. Вавилов вместе с рядом своих сотрудников исчез «в ночи и тумане», доказав, что в 20-м веке имеются истинные мученики науки»¹²¹. Фрагмент статьи Любищева скупо раскрывает трагизм тех событий, но позволяет отметить следующее: Любищев даже ретроспективно (в статье 1965 года) оценивал происшедшее как явление временное, во всяком случае, имевшее начало, и сам он в те грозные годы надеялся и делал все для того, чтобы наступил конец подобной ситуации в биологических науках.

Разговор о лысенковщине будет неполон, если не высветить вопрос о партийности науки. Отвлечемся от теоретического содержания принципа партийности науки, взяв тот его идеологический смысл, которым руководствовались блюстители этого принципа. Вот отрывок из письма А. А. Любищеву инструктора ЦК КПСС В. П. Орлова: «Как же можно говорить Вам, высокообразованному человеку, о том, что помехой в развитии сельскохозяйственной науки является партия?.. Партия никому науку не дает на откуп, она стояла, стоит и будет стоять во главе ее, партия — наука... И если Вы видите мой недостаток в том, что я «являюсь выразителем того мнения, что партия с успехом вмешивается в научные вопросы», то еще раз: партия наша — это наука, и они между

собой неразделимы. Наука — классовая. Господствующий класс использует ее в своих интересах. Во главе класса стоит партия, она и должна руководить наукой. Я исключаю спор на эту тему между нами, не прибегаю к цитированию и философским изречениям, ибо эта истина не требует каких-либо доказательств для коммуниста-ленинца»¹²². Комментарии, как говорится, излишни. А ведь это переписка уже 1957 года!

И многострадальная биология не исключение — под идеологическим обстрелом находились и кибернетика, и математическая статистика, и математическая экономика, и языкознание... Констатируем как факт — на науку смотрели с партийно-классовых позиций, она была объектом политического вмешательства. Это вмешательство испытывали на себе все творившие советскую науку, а потому оно в своеобразной форме запечатлевается и в самих научных идеях.

Мы склонны сегодня все списывать на большевизм, революцию и советскую власть, тем самым представляя прошедшие события досадным эпизодом, исключением в истории русской науки. Но это слишком поверхностный способ объяснения. Обращение к истории показывает, что истоки и корни этих событий гораздо глубже, сложнее. Так, к примеру, у М. Бакунина мы находим суждения и оценки, один к одному вписывающиеся в принцип партийности науки.

Во-первых, он постоянно разделяет науку на два лагеря, оппозиционных друг другу. Действительно, мнения ученых о природе исследуемых явлений могут диаметрально расходиться. Но у Бакунина противостояние в науке обусловлено внеаучными, политическими мотивами. Вот одна из его характеристик: «Правительственная наука выработалась и усовершенствовалась веками... Я назову ее наукою высшего государственного мошенничества... Это наука о том, как грабить народ»¹²³. Обратим внимание на само название цитируемой статьи — «Наука и насущное революционное дело». И отсюда — поиск и требование какой-то особой науки, отвечающей революционным интересам, науки народной, выстраданной жизненным опытом и испытаниями, а потому науки о правде жизни; это требование «живой», освобождающей науки, которая противостоит науке «мертвой», «подтасованной».

Почти столетие отделяет Бакунина от Лысенко, но их классово-политические оценки в сущности ничем не отличаются: «попы от науки» (у Бакунина) и «кулаки от науки» (у Лысенко) и, соответственно, «апостолы революционной науки» и ленинцы-сталинцы мичуринского направления, которым приходится бороться с вейсманистами-морганистами в биологических науках и т. д.

В упоминавшейся ранее книге П. А. Кропоткина «Современная наука и анархия» умственное развитие, совершившееся в XIX

веке, и прежде всего история научных идей рассматриваются в канве политических событий. Конечно, возможна и такая граковка истории науки, но важно сознавать ее односторонность, иначе один шаг до классово-партийных оценок. И Кропоткин этот шаг делает, заявляя, например: «Приложение метода естественных наук к экономическим фактам... позволяет нам доказать, что так называемые «законы» буржуазных общественных наук — включая сюда и политэкономии — вовсе не законы, а простые утверждения или даже предположения, которые никогда не проверялись на практике»¹²⁴. Оказывается, есть науки «буржуазные» и «народные» в зависимости от того, кому они служат. Как это нам знакомо! Но ведь это написано за 25 лет до Октябрьской революции.

Классово-политическая оценка всех событий, в том числе и духовного творчества, научной деятельности — это, по-видимому, бич русской истории. Подобное признание прорывается у очень сдержанного на вненаучные оценки В. И. Вернадского: «В истории России за последние два столетия красной нитью проходит борьба русского общества за свои политические и гражданские права... Эта борьба была Молохом, которому приносилось в жертву все»¹²⁵. И далее он говорит уже непосредственно о науке: «Только в исключительных случаях могла быть создана в России преемственность и традиция научной работы, неизбежно требующие для себя политического спокойствия»¹²⁶. Из опубликованной недавно переписки В. И. Вернадского с И. И. Петрункевичем видно, сколь болезненно воспринимал он классово-партийное вмешательство в науку и высшее образование.

Проведенные рассуждения подводят к выводу, что классово-политические ориентации науки, ее так называемая партийность — далеко не мимолетные и не эпизодические явления в русской науке. Они уже длительное время сопровождают ее и, как бы мы тому ни противились, составляют ее особость. Партийность науки может выражаться в явном или замаскированном виде, но суть ее заключается в дифференциации целых научных дисциплин, концепций или отдельных идей на подлинно научные и ненаучные, как правило, с вненаучных, идеологических позиций. Чаше всего в качестве критериев подлинности науки выдвигаются соображения народной пользы, правды жизни и прочие.

В заключение — еще два фрагмента. Первый из стенографического отчета приснопамятной сессии ВАСХНИЛ 1948 года. «Советский народ, выдвинувший из своей среды ученых, требует от них беззаветной преданности великим идеям и делу партии Ленина—Сталина, требует развития науки в направлении, отвечающем кровным интересам социалистического общества»¹²⁷. Второй мы почерпнули у М. А. Бакунина: «Они (науки.— Н. Б.) холодно светят, когда не идут рука об руку с жизнью... самая правда их

становится бессильною и бесплодною, когда она не опирается на правду в жизни. Противоречие с этою последнею правдою обрекает нередко и науку, и мысль на ложь, на софизм, на служение неправде»^{12*}. Чем отличаются эти два фрагмента, вопрос, на наш взгляд, риторический. Разделенные временным промежутком в столет, они поразительно близки по духу. Мы видим, как в этих категоричных требованиях-тезисах сплетаются воедино партийность, утилитарность и нравственные ориентиры в том, что составляет реальность русской науки на всем протяжении ее истории. Все отмеченные ориентиры вненаучны по своей сути. Западные методологи квалифицируют их как иррациональные. В нашей трактовке эти моменты предстают как особенность русской науки.

Итак, обращение к тому, что создавалось русскими учеными в науке и каким образом результаты их творчества претворялись в жизнь, позволяет признать правомерность исходной идеи о существовании самобытной русской науки.

Можно оспаривать высказанные автором конкретные соображения, частные положения, но несомненным следует признать одно — национально-культурные особенности русской истории своеобразно воплотились во всем том, что связано с наукой.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Циолковский К. Э. Живая Вселенная // *Вопр. философии*. 1992. № 6. С. 136.
- ² Там же. С. 143.
- ³ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни // *Избр. соч.*: В 6 т. М., 1960.
- Т. 5. С. 139.
- ⁴ Циолковский К. Э. Указ. соч. С. 143.
- ⁵ Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. В ритме Солнца. М., 1969. С. 32.
- ⁶ Там же. С. 95.
- ⁷ Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1973. С. 30.
- ⁸ Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. Указ. соч. С. 96.
- ⁹ Чижевский А. Л. Указ. соч. С. 27.
- ¹⁰ Вернадский В. И. Биосфера в космосе // *Избр. соч.* Т. 5. С. 13.
- ¹¹ Там же. С. 11.
- ¹² Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. С. 135.
- ¹³ Там же. С. 136.
- ¹⁴ Вернадский В. И. Из прошлого геохимии // *Избр. соч.*: В 6 т. М., 1954. Т. 1.
- С. 14.
- ¹⁵ Чижевский А. Л. Указ. соч. С. 31.
- ¹⁶ Там же. С. 24.
- ¹⁷ Вернадский В. И. Биосфера в космосе. С. 17.
- ¹⁸ Там же. С. 13, 14.
- ¹⁹ Чижевский А. Л. Указ. соч. С. 31.
- ²⁰ Там же. С. 33.
- ²¹ Вернадский В. И. Биосфера в космосе. С. 40.
- ²² Там же. С. 13.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Циолковский К. Э. Указ. соч. С. 142.

- 25 Там же. С. 141.
- 26 Там же. с. 132.
- 27 Имеются в виду следующие положения: «1. В течение всех геологических периодов не было и нет никаких следов абиогенеза... 2. Никогда в течение всего геологического времени не наблюдались азойные (т. е. лишённые жизни.— Н. Б.) геологические эпохи» (Вернадский В. И. Биосфера в космосе. С. 19).
- 28 Вернадский В. И. Биосфера в космосе. С. 139.
- 29 Там же. С. 19.
- 30 Циолковский К. Э. Указ. соч. С. 132.
- 31 Вернадский В. И. Биосфера в космосе. С. 13.
- 32 Там же. С. 21.
- 33 Там же.
- 34 Там же.
- 35 Вернадский В. И. О геологических оболочках Земли как планеты// Избр. соч.: В 6 т. М., 1959. Т. 4, кн. 1. С. 90.
- 36 Циолковский К. Э. Указ. соч. С. 143.
- 37 Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. Указ. соч. С. 32.
- 38 См., например: Анохин П. К. Функциональная система как методологический принцип биологического и физиологического исследования// Системная организация физиологических функций. М., 1969; Он же. Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы. М., 1978.
- 39 Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. Указ. соч. С. 102.
- 40 Чижевский А. Л. Указ соч. С. 33.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 31.
- 43 Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. Указ. соч. С. 32.
- 44 Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление// Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 34—35.
- 45 Там же. С. 35.
- 46 Чижевский А. Л. Указ. соч. С. 33.
- 47 Там же. С. 331.
- 48 Циолковский К. Э. Указ. соч. С. 156.
- 49 Там же. С. 140.
- 50 Там же. С. 41.
- 51 Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. С. 39.
- 52 Переписка В. И. Вернадского и П. А. Флоренского// Новый мир. 1989. № 2. С. 198.
- 53 Там же.
- 54 Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. С. 35.
- 55 Вернадский В. И. Памяти академика Алексея Петровича Павлова// Вернадский В. И. Труды по истории науки в России. М., 1988. С. 305.
- 56 Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 127.
- 57 Там же.
- 58 Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. Указ. соч. С. 107.
- 59 Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 140.
- 60 Там же. С. 141.
- 61 Чижевский А. Л. Указ. соч. С. 37.
- 62 Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 141.
- 63 Циолковский К. Э. Указ. соч. С. 155.
- 64 Франк С. Л. Непостижимое// Соч. М., 1990. С. 464.
- 65 Там же. С. 527.
- 66 Циолковский К. Э. Утописты// Вопр. философии. 1992. № 6. С. 134.
- 67 Вернадский В. И. Из прошлого геохимии. С. 11.
- 68 Там же.
- 69 Франк С. Л. Указ. соч. С. 537.
- 70 Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 245.
- 71 Федоров Н. Ф. Иго Канта// Соч. М., 1982. С. 535.

- ⁷² Там же.
- ⁷³ Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 245.
- ⁷⁴ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века// О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 128.
- ⁷⁵ Франк С. Л. Указ. соч. С. 527.
- ⁷⁶ Вернадский В. И. «Я верю в силу свободной мысли...» Письма В. И. Вернадского И. И. Петрункевичу// Новый мир. 1989. № 12. С. 212.
- ⁷⁷ Вернадский В. И. Памяти М. В. Ломоносова// Труды по истории науки в России. С. 58.
- ⁷⁸ Менделеев Д. И. Предисловие к 4-му изд. // Соч.: В 24 т. М.; Л., 1954. Т. 24. С. 12.
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ Ягодинский В. Н. А. Л. Чижевский. М., 1987. С. 7.
- ⁸¹ Менделеев Д. И. О направлении русского просвещения// Соч. М.; Л., 1952. Т. 23. С. 93.
- ⁸² Менделеев Д. И. Предисловие к 3-му изд. // Соч. Т. 24. С. 9.
- ⁸³ Бакунин М. Наука и народ// Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 130.
- ⁸⁴ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии// Соч. М., 1989. С. 51.
- ⁸⁵ Вернадский В. И. Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии// Труды по истории науки в России. С. 68.
- ⁸⁶ Там же. С. 67.
- ⁸⁷ Бакунин М. Государственность и анархия// Философия. Социология. Политика. С. 436.
- ⁸⁸ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1990. С. 316.
- ⁸⁹ Федоров Н. Ф. Философия общего дела// Соч. М., 1982. С. 66.
- ⁹⁰ Бердяев Н. А. Судьба России. С. 224.
- ⁹¹ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 355.
- ⁹² Там же. С. 425.
- ⁹³ Там же. С. 422.
- ⁹⁴ Вернадский В. И. Вопрос о естественных производительных силах в России с XVIII по XX в. (фрагменты) // Труды по истории науки в России. С. 339.
- ⁹⁵ Менделеев Д. И. Предисловие к 5-му изд. // Соч. Т. 24. С. 21.
- ⁹⁶ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 490.
- ⁹⁷ Бакунин М. Наука и народ. С. 135—136.
- ⁹⁸ Бакунин М. Государственность и анархия. С. 525.
- ⁹⁹ Менделеев Д. И. Общеобразовательные гимназии// Соч. Т. 23. С. 10.
- ¹⁰⁰ Менделеев Д. И. Об образовании. Преимущественно высшем// Соч. Т. 23. С. 184.
- ¹⁰¹ Менделеев Д. И. О направлении русского просвещения// Соч. Т. 23. С. 93.
- ¹⁰² Кавелин К. Д. Указ. соч. С. 318—319.
- ¹⁰³ Кропоткин П. А. Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990. С. 283.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 359.
- ¹⁰⁵ Циолковский К. Э. Живая Вселенная. С. 157.
- ¹⁰⁶ Там же.
- ¹⁰⁷ Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. С. 34.
- ¹⁰⁸ Там же. С. 40.
- ¹⁰⁹ Там же.
- ¹¹⁰ Шпет Г. Г. Указ. соч. С. 48.
- ¹¹¹ См.: Вернадский В. И. Памяти М. В. Ломоносова. С. 58.
- ¹¹² Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 568.
- ¹¹³ Франк С. Л. Этика нигилизма// Соч. С. 82.
- ¹¹⁴ Там же.
- ¹¹⁵ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции// О России и русской философской культуре. С. 408.

- ¹¹⁶ Там же.
- ¹¹⁷ Федоров Н. Ф. Указ. соч. С. 54.
- ¹¹⁸ Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда// Вехи. М., 1990. С. 8.
- ¹¹⁹ См.: Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции// Структура и развитие науки. М., 1978. С. 298—299.
- ¹²⁰ Доклад академика Т. Д. Лысенко «О положении в биологической науке»// О положении в биологической науке: Стеногр. отчет сессии ВАСХНИЛ, 31 июля — 7 августа 1948 г. М., 1948. С. 13.
- ¹²¹ Любищев А. А. В защиту науки. Статьи и письма. Л., 1991. С. 118.
- ¹²² Цит. по: Любищев А. А. Указ. соч. С. 136.
- ¹²³ Бакунин М. Наука и насущное революционное дело// Философия. Социология. Политика. С. 169.
- ¹²⁴ Кропоткин П. А. Указ. соч. С. 283.
- ¹²⁵ Вернадский В. И. Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии. С. 70.
- ¹²⁶ Там же. С. 71.
- ¹²⁷ О положении в биологической науке. С. 464.
- ¹²⁸ Бакунин М. Наука и насущное революционное дело. Г

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая обсуждение проблемы самобытности русской науки, хотелось бы подчеркнуть философско-культурологический характер нашего подхода к ее решению.

Известно, что в философии науки более чем столетие, начиная с 40-х годов прошлого века, господствовала логико-теоретическая методология, которая отвлекалась от культурно-исторических предпосылок научного познания. Понадобилось немало времени, чтобы для философов науки стало очевидным существование явных различий науки в Западной Европе и в иных культурных регионах. Возникла реальная социально-значимая проблема адаптации европейской науки к традициям неевропейских культур. В связи с этим философы науки вслед за такими теоретиками культуры, как О. Шпенглер и Н. Я. Данилевский вынуждены были задаться вопросом о культурно-исторической природе науки.

Если все сферы духовной деятельности человека отражают способ творчества, задаваемый той или иной культурой, зависят от культурной среды обитания, то касается ли это науки? Или уникальность ее в том и состоит, что она не зависит от этого фундаментального фактора человеческого бытия?

Европоцентризм в объяснении происхождения и природы науки до сих пор остается доминирующим в истории и философии науки. Своих оппонентов, признающих культурно-историческую обусловленность науки, зависимость научного творчества от культурно-национальной среды обитания, сторонники европоцентризма называют релятивистами и иррационалистами. Но несмотря на столь серьезные обвинения, культурологическое направление в философии науки набирает силу.

Легко принять ту или иную позицию, сложнее найти пути и способы ее обоснования. Автором и был предложен один из таких путей, далеко не единственный, но, как нам кажется, удовлетворяющий требованиям современной философии науки.

Наиболее сложными в теоретическом отношении были два момента. Во-первых, обнаружить культурно-исторические зависимости науки оказалось возможным, лишь поднявшись над представлением о ней как технико-технологическом процессе производства научных знаний. Необходимо было выйти на уровень смыслов науки, ее скрытых оснований и предпосылок. При всей неуловимости этих реальностей науки они оказывают решающее воздействие на то, что можно назвать «телом науки», на процесс производства научных знаний.

Во-вторых, не менее сложным был поиск таких измерений культуры, которые раскрывали бы ее характеристические особенности и одновременно могли бы быть сопоставлены с интересую-

щими нас реальностями науки. Мы выбрали в качестве таковых метафизические основания культуры.

Раскрыв характеристические особенности русской культуры на уровне ее предельных смыслов, мы попытались найти им соответствие в том, что создавалось творчеством русских ученых в науке.

Интересно при этом отметить, как нередко совпадали ожидания русской интеллигенции, обращенные к науке, с реальностью ее существования в национально-культурном пространстве российской истории.

Проведенное исследование позволяет в достаточно строгом смысле использовать понятие «русская наука». Следующий шаг требует обстоятельного обращения непосредственно к историческому развитию русской науки с тем, чтобы в философско-методологическом контексте раскрыть ее самобытность как системы производства нового знания и как социального института.

В современной философии науки
становится ведущим исследование
культурно-исторической природы
научного знания и познавательной деятельности.
Обратившись к вопросу
о национально-культурных особенностях
русской науки в сравнении с европейской,
автор извещивает различные «за» и «против»
его положительного решения.
На страницах книги читатель встретится
с любознательными суждениями П.А. Флоренского,
Н.А. Бердяева, В.С. Соловьева,
К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского,
А.Л. Чижевского, Д.И. Менделеева,
отечественных мыслителей
о возможности самобытной русской науки
и ее характеристических особенностях.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
УРАЛЬСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА